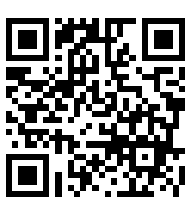
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

RY

Printed 1780
ANDOVER THEOL. SEMINARY
AUG 29 1892
LIBRARY.

יהוה

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-QUATRIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

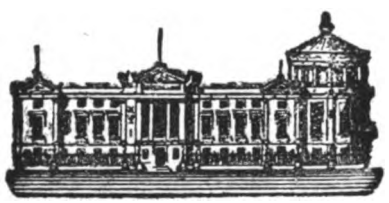
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-QUATRIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

Digitized by Google

Digitized by Google

HISTOIRE DES LIEUX DE CULTE

ET DU

SACERDOCE EN ISRAEL[1]

Le problème de l'Hexateuque, qui influe à un haut degré sur l'ancienne histoire d'Israël et qu'on croyait déjà résolu plusieurs fois dans ses traits essentiels, a, dans ces derniers temps, été mis une fois de plus en question. Depuis un demi-siècle, on considérait généralement comme un résultat acquis à la science l'opinion que le *Deutéronome* ou du moins sa partie principale, la législation qu'il renferme[2], date de l'époque de Josias. La discussion ne portait plus que sur la question de savoir si le document sacerdotal est plus ancien ou plus moderne que cette législation. Et la seconde alternative a gagné, depuis une dizaine d'années, des partisans si nombreux qu'on peut grandement espérer qu'elle sera bientôt partagée par tout le monde ou à peu près.

Mais plusieurs savants se sont récemment mis à battre en brèche la citatelle même de l'école critique, qui servait de retranchement ou de base d'opérations à tous ceux qui ont rompu avec les concep-

1) Au moment où les travaux de MM. Havet, d'Eichthal et Vernes tendent à renverser les conclusions auxquelles la critique historique semblait avoir définitivement abouti dans la reconstitution de l'histoire littéraire et religieuse d'Israël, il nous a paru convenable d'offrir à nos lecteurs un mémoire où ils pussent trouver un résumé, parfaitement clair et débarrassé de digressions techniques, des principaux arguments sur lesquels se fonde l'Ecole dite critique. (*Note de la Rédaction.*)

2) Chap. V-XXVI ou XII-XXVI.

Digitized by Google

tions traditionnelles sur notre sujet. Quelques auteurs français se sont engagés dans cette voie. Trois d'entre eux méritent d'être spécialement mentionnés, MM. Havet, d'Eichthal et Vernes.

Le premier, dans le volume de son ouvrage *Le Christianisme et ses Origines*, consacré au judaïsme, soutient que le *Deutéronome* est la partie la plus récente du Pentateuque et qu'il ne date que de l'époque où les Juifs vivaient sous la domination des Grecs[1]. Mais, dans tout son livre et aussi dans la partie qui se rapporte au *Deutéronome*, l'auteur montre qu'il n'a pas connaissance des nombreux travaux de l'école critique, et l'autorité de ses conclusions s'en ressent aux yeux de tout lecteur compétent. Elles doivent donc être considérées comme des conjectures d'un savant qui s'est aventuré dans un domaine étranger à ses études habituelles. Beaucoup d'entre elles seront indirectement réfutées par le présent travail.

M. d'Eichthal, tout en étant aussi peu hébraïsant que M. Havet, a spécialement traité la question du *Deutéronome* et fourni là-dessus des études d'une valeur plus durable, qui ont paru dans l'ouvrage posthume *Mélanges de critique biblique*[2]. Il fixe la composition de ce livre à l'époque d'Esdras. Nous verrons plus tard que cette manière de voir n'est pas fondée.

On aurait pu considérer les vues des deux écrivains dont nous venons de parler comme des hypothèses n'étant pas destinées à exercer une sérieuse influence sur les historiens professionnels de la religion d'Israël. Mais voilà qu'un spécialiste, un professeur d'hébreu à l'École des Hautes-Études de Paris, s'est grandement inspiré de leurs idées. Dans un premier travail, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, il soutient que ce livre est post-exilien et il cherche à démontrer que par conséquent tous les autres résultats qui semblaient être acquis au sujet de la date des différentes sources de l'Hexateuque sont ébranlés. Il en arrive même à soutenir avec M. Havet que toute la Bible hébraïque ne date que de l'époque du second temple, et il

1) T. III, p. 137 sqq.
2) Pages 81 sqq.

Digitized by Google

le fait sur le ton d'un véritable réformateur des études bibliques[1]. Les mêmes vues et le même ton reviennent dans son *Précis d'histoire juive* et dans *Les résultats de l'exégèse biblique*. Voici la page caractéristique que nous lisons dans le premier de ces ouvrages : « L'ensemble des propositions de la critique moderne offre un caractère conventionnel.... L'exégèse moderne n'est point partie dans ses recherches d'un principe assuré et fixe de critique littéraire et historique. Elle a procédé par tâtonnements, montrant par des arguments solides l'impossibilité de s'en tenir aux données traditionnelles, mais incapable, par défaut d'une base d'opérations scientifique, de nous donner une idée claire des conditions d'origine et de composition, tant des livres pris à part que des collections ou groupes dans lesquels on les range. Soit le *Pentateuque*, on est arrivé assez vite à un résultat d'assez grande importance, mais purement négatif, à savoir que Moïse n'en est pas l'auteur ; cela fait, nous assistons depuis cent ans à un véritable jeu de casse-tête chinois, où documents primitifs et rédactions successives se pourchassent à travers dix siècles à la façon d'un kaléidoscope, chaque exégète variant la relation respective des morceaux d'une façon absolument arbitraire et en se laissant visiblement guider par le caprice ou par des préférences personnelles[2]. »

Ces lignes nous ont profondément attristé, parce qu'elles sont une véritable injustice. Elles méconnaissent le caractère purement scientifique ou objectif des travaux de beaucoup de critiques modernes, l'excellence de la méthode qui y est appliquée et la valeur positive de beaucoup de résultats qui en sont le fruit. Ce qui paraît non moins regrettable, c'est que M. Vernes, qui accuse toute l'école critique de se laisser guider par l'arbitraire et le caprice et qui bouleverse les faits les plus solidement établis par elle, néglige de traiter les sujets bibliques à fond et en détail et de fournir des preuves sérieuses ou suffisantes à l'appui de ses assertions. Nous nous croyons autorisé de lui renvoyer ainsi l'ac-

1) Voy. l'art. : *Quand la Bible a-t-elle été composée?* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 46 sqq.

2) Page 759.

Digitized by Google

cusation de se lancer en plein arbitraire et de se laisser dominer par le caprice plutôt que par des raisons scientifiques.

Il nous semble qu'il faut élever la voix contre de telles entreprises ; car si elles s'accréditaient en France, elles n'auraient d'autre résultat que de ruiner tout simplement la science biblique naissante. M. Kuenen, dont la grande autorité dans ce domaine est bien connue, en a déjà partiellement fait justice, en montrant que, touchant les livres prophétiques, les vues de M. Vernes sont insoutenables[1]. Nous voudrions compléter son article magistral, en faisant voir, par une étude de détail, que les conceptions du professeur parisien, trop exclusivement basées sur des considérations générales, ne sont pas plus fondées concernant l'Hexateuque et la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament. Dans ce but, nous allons exposer l'histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël; car ce sont les deux sujets qui ont subi les changements les plus notables à travers les siècles, qui sont en même temps beaucoup mentionnés dans la littérature hébraïque et qui nous fournissent ainsi l'un des meilleurs moyens de fixer la date de composition d'un grand nombre de livres de l'Ancien Testament et aussi celle des diverses législations du Pentateuque. Notre étude ne sera donc pas seulement une histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, mais fournira en outre des matériaux précieux pour l'histoire de la littérature et de la législation israélites.

Pour que notre exposition historique repose sur une base solide, il faut que nous la fassions précéder d'un travail critique, où nous suivrons une voie régressive, où nous porterons d'abord nos investigations sur les documents les plus récents de la Bible hébraïque qui entrent en ligne de compte, ensuite seulement sur ceux qui remontent le plus haut. M. Vernes prétend que cette méthode est la seule bonne et scientifique et que c'est faute de s'y être conformée que la critique moderne a fait fausse route[2]. Ce n'est

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, p. 1 sqq.

2) *Précis d'histoire juive*, p. 760 sqq.; *Les résultats de l'Exégèse biblique*, p. 173 sqq.

Digitized by Google

pas pour cela que nous l'adoptons; car la méthode inverse, généralement appliquée et plus naturelle, est tout aussi scientifique. Nous le faisons, parce que de cette façon nous avons l'avantage de partir d'une époque rapprochée de l'ère chrétienne et de quelques données plus certaines que celles que nous possédons au point de départ opposé; nous le faisons aussi, parce que nous tenons à montrer qu'en suivant la voie prônée par M. Vernes, on arrive aux mêmes résultats qu'en procédant autrement. Mais on verra que ces résultats sont la condamnation des innovations que nous combattons et la justification de l'école critique dont les chefs éminents sont Reuss, Kuenen et Wellhausen.

Première partie : Étude par voie régressive

I. — *La période sacerdotale.*

1° *Le code sacerdotal.* — Nous n'avons pas besoin d'indiquer ici tous les textes de l'Hexateuque qui sont empruntés au document ou code sacerdotal. En vue du but que nous poursuivons, il suffira que nous en relevions les parties qui renferment les morceaux législatifs de ce document, et qui seront presque exclusivement prises en considération. Les voici : *Ex.* XII, 1-20, 28, 37ª, 40 s., 43-51; XIII, 1 s., 20; XXV-XXXI, 17; XXXV-XL; *Lév.*, I-XXVII; *Nomb.*, I-X, 28; XV; XVII-XIX; XXV, 6-XXXI; XXXIV-XXXVI. On reconnaît généralement que *Lév.*, XVII à XXVI est un code plus ancien, que l'auteur du document sacerdotal a incorporé dans son travail, en se contentant d'y faire une série d'additions.

Le code sacerdotal s'occupe, dans plusieurs chapitres, du tabernacle et de tout ce qui s'y rapporte[1]. Là déjà, et partout ailleurs, il présuppose comme un fait qui va de soi qu'il ne peut y avoir qu'un seul sanctuaire en Israël, en d'autres termes, que Moïse y a introduit pour toujours la centralisation absolue du culte. Pour bien sauvegarder ce principe fondamental, il va jusqu'à défendre, sous peine de mort, qu'on égorge des bêtes, même pour l'usage

1) *Ex.*, XXV sqq., XXXV sqq.

Digitized by Google

ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal [1]. Il ne s'arrête toutefois pas davantage à cette question, tandis qu'il s'étend beaucoup plus sur tout ce qui se rapporte au sacerdoce.

D'après lui, le sacerdoce est un privilège exclusif d'Aaron et de ses descendants [2]. Il est de plus un don de Dieu, une pure faveur divine [3]. Les termes de prêtres et de fils d'Aaron sont ici des synonymes [4]. Toutefois, comme des quatre fils d'Aaron, Nadab, Abihu, Eléazar et Ithamar [5], les deux premiers sont mis à mort sans postérité, pour avoir apporté sur l'autel de Jahvé du feu étranger, il ne reste, pour exercer la sacrificature, que les deux derniers et leurs descendants [6]. Dans *Nomb.*, xxv, 10-13, le sacerdoce à perpétuité n'est même promis qu'aux descendants d'Eléazar. Les Aaronites seuls, revêtus des vêtements prescrits, ont donc le droit de remplir les fonctions sacerdotales [7].

Ces fonctions consistent principalement à répandre le sang des victimes sur l'autel ou certaines parties de l'autel [8]; à offrir les sacrifices et à soigner tous les détails de la cérémonie [9]; à faire l'expiation des péchés par le moyen des sacrifices [10]; en un mot, à faire tout le service de l'autel [11] et à brûler aussi du parfum devant Jahvé, sur l'autel spécial élevé dans ce but [12]. Les Aaronites seuls ont le droit d'offrir du parfum devant Dieu [13] et d'entrer dans le sanctuaire [14]. Ils ont également à prendre soin des pains de propo-

1) *Lév.*, xvii, 1 sqq.
2) *Ex.*, xxviii, 1, 41; xxix, 44; xl, 12-15; *Lév.*, vii, 35 s.
3) *Nomb.*, xviii, 7.
4) *Lév.*, i, 5; ii, 2; iii, 2; xiii, 2; xxi, 1; *Nomb.* iii, 3; x, 8.
5) *Ex.*, xxviii, 1.
6) *Lév.* x, 1-7; xvi, 1; *Nomb.*, iii, 4; xxvi, 61; comp. *Lév.*, vi, 5 s.
7) *Ex.* xxviii; xxxix, 27-29; xl, 13-15; *Lév.* vi, 3; viii, 13; xvi, 32.
8) *Lév.*, i, 5, 11, 15; iii, 2, 8, 13; iv, 25, 30, 34; v, 9; vii, 2, 14; ix, 9, 12, 18; xvii, 6.
9) *Lév.*, i, 7-9, 12 s., 15-17; ii, 2, 8 s., 16; iii, 3-5, 9-11, 16; viii, 5. 31; xvii, 6; xxi, 6, 8, 17, 21.
10) *Lév.*, iv, 26, 31, 35; v, 6, 10, 12 s., 16, 18, 26; vii, 7; x, 17; xii, 7 s.; xiv, 18-20, 29, 31, 53; xv, 15, 30; xix, 22; *Nomb.*, vi, 11; viii, 21; xv, 25, 28.
11) *Ex.*, xxx, 20.
12) V. 1 sqq., 7 s.
13) *Nomb.*, xvii, 5.
14) *Ex.*, xxv, 20.

Digitized by Google

sition[1] et des lampes du sanctuaire[2]. Si quelqu'un d'autre s'arrogeait un de leurs privilèges, il serait mis à mort[3].

En dehors de ce service, les prêtres, après avoir échangé leurs vêtements sacerdotaux contre d'autres, porteront la cendre de l'autel hors du camp, dans un lieu pur[4]; ils béniront le peuple[5], sonneront des trompettes, en cas de guerre et aux solennités religieuses[6], distingueront entre ce qui est saint et ce qui est profane, entre ce qui est pur et ce qui est impur, et enseigneront à Israël toutes les lois de Jahvé données par Moïse[7]; ils procéderont aux cérémonies applicables à une femme accusée d'adultère[8], se prononceront sur la pureté ou l'impureté des hommes et des choses et accompliront les cérémonies de purification, quand il y a lieu[9]; ils prépareront l'eau spéciale, servant à purifier ceux qui ont été souillés par le contact avec un cadavre[10]; enfin ils taxeront les objets consacrés à Javhé[11].

Pour être à même de remplir leurs fonctions, les Aaronites seront consacrés au service de Dieu par des cérémonies qui dureront sept jours et comprendront l'onction, l'offrande de sacrifices et la prise des vêtements sacerdotaux[12]. Il se peut qu'on n'ait songé, dans ces prescriptions, qu'à la consécration d'Aaron et de ses fils, c'est-à-dire à l'institution du sacerdoce aaronite en général, et non à une cérémonie devant se répéter à la consécration de chaque prêtre individuellement. Il faut remarquer aussi que, d'après une série de textes, tous les prêtres reçoivent l'onction[13]

1) *Lév.*, XXIV, 5-9.
2) *Ex.*, XXVII, 20 s.; XXX, 7 s.; *Lév.*, XXIV, 3 s.; *Nomb.*, VIII, 2 s.
3) *Nomb.*, III, 10; XVIII, 7.
4) *Lév.*, VI, 4.
5) *Nomb.*, VI, 22 sqq.; *Lév.*, IX, 22 s.
6) *Nomb.*, X, 8-10; XXXI, 6.
7) *Lév.*, X, 10 s.
8) *Nomb.*, V, 15 sqq.
9) *Lév.*, XIII s.
10) *Nomb.*, XIX, 3 sqq.
11) *Lév.*, XXVII, 8, 11 s. 14, 16 sqq.
12) *Ex.*, XXVIII, 41; XXIX, 1 sqq.; *Lév.*, VIII.
13) *Ex.*, XXVIII, 41; XXX, 30; XL, 15; *Lév.*, VI, 13; VII, 36; X, 7; *Nomb.*, III. 3.

Digitized by Google

et que, suivant d'autres, le grand prêtre seul la reçoit[1]. Il y a évidemment là un double point de vue qui est juxtaposé. *Ex.*, XXIX, 29 s. exprime peut-être un essai de conciliation; car on y fait entendre que les fils d'Aaron, qui recevront après lui la souveraine sacrificature, seront oints à leur consécration. Mais ce n'est qu'une conciliation apparente; il y a en effet des textes qui disent formellement que tous les fils d'Aaron ont à recevoir ou ont reçu l'onction, en leur qualité de simples prêtres[2].

Aaron occupe une place supérieure parmi le sacerdoce, qui, dans la suite, reviendra toujours à l'un de ses descendants[3]. De là le titre de grand prêtre donné quelquefois à celui qui remplit cette charge[4]. Généralement on lui donne cependant le simple titre de prêtre[5]. Aucune loi ne règle la succession de la souveraine sacrificature. Mais le document sacerdotal semble présupposer qu'elle passe aux descendants d'Aaron par droit d'aînesse[6]. Le dignitaire qui en est revêtu la conserve jusqu'à la mort[7]. Son sacre est fixé à une durée de sept jours[8]. Il porte des vêtements particulièrement splendides, qui le distinguent déjà extérieurement du reste du sacerdoce[9]. Au pectoral se rattachent les urim et les thummim, par lesquels on consultait Dieu dès les anciens temps[10]. Le grand prêtre seul peut entrer une fois l'an dans le lieu très saint pour faire l'expiation des péchés de tout Israël[11].

1) *Ex.*, XXIX, 7; *Lév.*, IV, 3, 5, 16; VI, 15; VIII, 12; XVI, 32; XXI, 10, 12; *Nomb.*, XXXV, 25.

2) *Nomb.*, III, 2 s. et d'autres textes cités.

3) *Ex.*, XXIX, 29 s.; *Lév.* VI, 15; XVI, 32.

4) *Nomb.*, XXXV, 25, 28; *Lév.*, XXI, 10.

5) *Ex.*, XXXI, 10; XXXV, 19; XXXIX, 41; *Lév.*, I, 7; IV, 5, 7, 10, 16, 20; XIII, 2; XXI, 21; *Nomb.*, III, 6; XVIII, 28; XXVI, 1, 3, 63 s.; XXVII, 2, 19, 21 s.; XXXI, 12 s., 21, 26, 29, 31, 41, 51, 54, etc.

6) *Nomb.*, XXV, 11 sqq.

7) XXXV, 25, 28; comp. XX, 25 sqq.

8) *Ex.*, XXIX, 29 s.; comp. *Lév*, VIII, 33, 35.

9) *Ex.*, XXVIII, 6 sqq., XXXI, 10; XXXV, 19; XXXIX, 1 sqq., 41; XL, 13; *Lév.*, VIII, 7 sqq.; XXI, 10; comp. XVI, 4, 23, 32.

10) *Ex.*, XXVIII, 30; *Lév.* VIII, 8; *Nomb.* XXVII, 21; comp. notre *Théol. de l'A. T.*, p. 19.

11) *Lév.*, XVI, comp. *Ex.*, XXX, 10.

Digitized by Google

Et en général, quand tout Israël a commis une faute, c'est lui, le souverain représentant du peuple devant Dieu[1], qui est chargé de procéder à l'expiation[2]. Pour tout le reste, il a à remplir les mêmes fonctions que les autres prêtres[3]. Un seul trait prouve toutefois combien, au fond, la dignité du grand prêtre est extraordinaire, c'est qu'il est nommé en tête des princes de toutes les tribus d'Israël[4]. Il est positivement érigé en chef suprême de tout le peuple et même placé au-dessus de Josué, qui devra suivre ses ordres, ainsi que tout le monde[5].

Du sacerdoce sont exclus ceux des Aaronites qui ont un défaut corporel; ils pourront cependant manger des choses consacrées à Dieu[6]. Tout prêtre peut être momentanément exclu du sacerdoce par quelque impureté dont il est atteint; car, dans ce cas, il ne peut pas même manger des choses saintes, sans être menacé de mort[7]. La pureté étant une condition essentielle pour qu'un prêtre puisse remplir ses fonctions, chacun doit préalablement se purifier par des ablutions[8]. Il doit également s'abstenir à ce moment de toute boisson enivrante[9]. Pour qu'il soit dans l'état de pureté voulu, il ne doit pas non plus se marier avec une femme prostituée, déshonorée ou répudiée[10]. Le grand prêtre ne doit même épouser qu'une vierge[11]. La famille du prêtre doit également se trouver dans un état de pureté lévitique; voilà pourquoi, si la fille d'un prêtre se déshonore par la prostitution, elle doit être brûlée[12]. Le prêtre ne doit pas non plus se rendre impur pour un mort, à moins que celui-ci ne soit un très proche

1) *Ex.*, XXVIII, 29.
2) *Lév.*, IV, 16 sqq.; *Nomb.*, XV, 25.
3) *Ex.*, XXVII, 21; *Lév.*, XIII, 2.
4) *Nomb.*, XXXIV, 17 sqq.; comp. *Jos.*, XIV, 1.
5) *Nomb.*, XXVII, 21.
6) *Lév.*, XXI, 16-23.
7) XXII, 1-9.
8) *Ex.*, XXX, 19-21; XL, 31 s.
9) *Lév.*, X, 8 s.
10) XXI, 7.
11) V. 13-15.
12) V. 9.

Digitized by Google

parent[1]. Le grand prêtre ne doit même le faire pour qui que ce soit[2]. Celui-là ne doit pas pratiquer sur son corps des marques de deuil[3]; celui-ci ne doit même pas, en signe de deuil, découvrir sa tête ou déchirer ses vêtements[4]. Si le grand prêtre commet une faute, il rend tout le peuple coupable et doit offrir un sacrifice particulier, afin d'expier le péché commis[5]. Si lui et les autres prêtres transgressent une loi concernant leurs fonctions, ils porteront eux-mêmes la peine de leur faute[6]. De même les Lévites porteront la peine des fautes commises dans leur service[7].

Le document sacerdotal distingue nettement des Aaronites, seuls admis à la prêtrise, les autres Lévites, uniquement chargés du service inférieur du sanctuaire. Dans *Nomb.* III, 6, la tribu de Lévi est même opposée à Aaron, comme si celui-ci en était exclu[8]. Notre document n'emploie que rarement le terme de Lévites pour toute la tribu de Lévi, les Aaronites y compris[9]. La tribu entière, considérée simplement comme telle, est divisée en familles, ayant des chefs à leur tête[10]. Mais le chef des chefs des Lévites est Eléazar, le futur grand prêtre[11].

En dehors de ces quelques textes, notre document oppose généralement les Lévites aux prêtres et les présente plus particulièrement comme les serviteurs de ces derniers, ainsi que du sanctuaire et de la communauté[12]. S'il est dit une fois que les Lévites peuvent aussi s'approcher de Dieu ou que celui-ci leur permet de s'approcher de lui[13], c'est en opposition au peuple, qui

1) V. 1-4.
2) V. 11 s.
3) V. 5 s.
4) V. 10.
5) *Lév.*, IV, 3 sqq.
6) *Nomb.*, XVIII, 1.
7) V. 23.
8) Comp. toutefois *Nomb.*, XVIII, 2.
9) *Ex.*, VI, 25 s.; *Lév.* XXV, 32-34; *Nomb.*, XXXV, 1 sqq.
10) *Ex.*, VI, 25; *Nomb.*, III, 14 sqq.
11) *Nomb.*, III, 32.
12) I, 50; III, 6-8; XVI, 9; XVIII, 2 sqq.
13) XVI, 10.

Digitized by Google

est encore bien plus tenu à distance[1]. De même, quand il est dit dans un texte qu'ils sont consacrés au service de Dieu[2], cette expression n'a pas le même sens que lorsqu'elle s'applique aux prêtres. Tout prouve, en effet, que les Lévites ne peuvent pas s'approcher de Dieu comme les prêtres, ni le servir lui-même ou directement comme eux. Leur service spécial et principal consiste dans la garde du sanctuaire et de tous les objets sacrés[3]. Aucun laïque, aucune personne étrangère à la tribu lévitique, ne peut s'approcher du sanctuaire ou toucher aux objets sacrés, sans mourir[4].

Les Lévites ont été choisis dans l'assemblée d'Israël, pour appartenir à Dieu et être ensuite remis par lui en don aux prêtres, pour être à leur service près du sanctuaire[5]. Ils ont été pris à la place des premiers-nés, qui appartiennent tous à Dieu[6]. Ils sont, d'après ce que nous venons de voir, les intermédiaires subordonnés entre Jahvé et son peuple ou, mieux encore, entre le sanctuaire et le sacerdoce d'un côté, et le peuple de l'autre. C'est ce qui ressort fort bien de l'ordre de campement du désert, d'après lequel les Lévites sont rangés immédiatement autour du tabernacle, et cela de manière que les Aaronites ou prêtres occupent leur place à l'orient, c'est-à-dire à l'entrée du sanctuaire[7].

Les Lévites ont à contribuer au service divin, mais sans avoir le droit de s'approcher des ustensiles sacrés ou de l'autel, de peur de périr et, avec eux, le sacerdoce[8], ce dernier étant considéré comme ayant à les surveiller et participant à leur culpabilité, s'ils commettent une faute[9]. Ils ne doivent pas même voir

1) I, 53.
2) VIII, 11.
3) I, 50, 53; III, 7 s. 25-37; IV, 3, 24 sqq.; VIII, 15, 22, 24, 26; XVIII, 3 s. 6. 21, 23, 31; XXXI, 30, 47.
4) I, 51; XVIII, 4 s., 22; comp. VIII, 19; III, 38.
5) III, 9; VIII, 14, 16, 19; XVI, 9; XVIII, 6.
6) III, 12 s., 41, 45; VIII, 16-18.
7) I, 50, 53; II, 17; III, 23, 29, 35, 38.
8) XVIII, 3.
9) III, 32; IV, 17 sqq., 27 s., 33; VII, 8.

Digitized by Google

les objets les plus sacrés ; aussi les prêtres auront-ils soin d'envelopper ceux-ci, pour que les premiers puissent y toucher sans danger[1]. La transgression de cette règle doit être punie de mort[2]. Les Lévites sont principalement chargés de monter et de démonter le tabernacle et d'en transporter les différentes parties, ainsi que les autres objets sacrés, pendant les voyages, le tout étant exactement partagé entre les différentes familles lévitiques[3]. Il faut remarquer que la famille des Kehathites, dont sortent les Aaronites, est chargée du soin des objets très saints et qu'elle est placée sous la surveillance d'Eléazar, le futur grand-prêtre[4], tandis que les Guerschonites et les Merarites sont soumis à la garde d'Ithamar[5]. De plus, les objets confiés à ces deux dernières familles peuvent être transportés sur des voitures tirées par des bœufs ; les Kehathites doivent au contraire porter sur les épaules les choses saintes qui leur sont confiées[6]. Outre la garde et le transport du tabernacle et des objets sacrés, on ne mentionne pas d'autres fonctions spéciales des Lévites. Mais il est probable que le document sacerdotal entend qu'ils rempliront le service inférieur du sanctuaire[7]. On nous dit aussi qu'ils ont révisé les comptes du tabernacle[8].

Touchant la durée des années de service des Lévites, nous nous trouvons en face de données divergentes. Dans une série de passages, on la fixe à l'âge de trente à cinquante ans[9]. Suivant un autre texte, c'est à vingt-cinq ans déjà que les Lévites entreraient en fonctions et, après cinquante ans, ils continueraient, sinon à faire le service proprement dit, du moins à assister leurs frères, chargés du service actif[10]. A l'instar des prêtres, ils ne

1) IV, 4 sqq.
2) V. 15, 18-20.
3) I, 50 s. ; III, 25 s., 31, 36 s. ; IV, 4 sqq., 15, 24 sqq., 31 sqq., 49 ; X, 17, 21.
4) IV, 4-16.
5) V. 24-33.
6) VII, 6-9.
7) III, 8 ; VIII, 15, 19 ; XVI, 9 ; XVIII, 6.
8) *Ex.*, XXXVIII, 21.
9) *Nomb.*, IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47.
10) VIII, 23-26.

Digitized by Google

peuvent faire leur service qu'à la suite d'une consécration solennelle[1]. Ils ne doivent point être compris dans le dénombrement des autres enfants d'Israël[2], évidemment parce qu'ils sont exempts du service militaire, ayant leur emploi spécial au sanctuaire.

Les Lévites doivent toucher, comme revenu, toute la dîme du peuple[3], mais en payer à leur tour la dîme aux prêtres[4]. Il semble qu'il ne soit question que de la dîme des produits du sol et de la vigne[5]. Dans *Lév.*, XXVII, 30-33 il est toutefois aussi question de la dîme du fruit des arbres et même du gros et du menu bétail. Les Lévites peuvent manger leur part de la dîme où ils veulent[6]. Les prêtres reçoivent aussi deux pour mille du butin fait sur l'ennemi; les Lévites en reçoivent deux pour cent[7]. Les prêtres touchent encore beaucoup d'autres revenus : toutes les parties des offrandes et sacrifices qui ne sont pas consumées par le feu[8]; la peau de la victime de tout holocauste[9]; un gâteau de tous les sacrifices d'actions de grâces ou de prospérité[10], ainsi que la poitrine de la victime et le gigot droit[11]; du sacrifice d'actions de grâces offert par un naziréen, même une épaule et un gâteau en sus[12]; il faut ajouter le sacrifice d'actions de grâces et les pains des prémices offerts à la Pentecôte[13]. Ces objets reviennent, dans chaque cas particulier, au prêtre qui fonctionne[14]. Comme ils sont saints, ils doivent être mangés dans un lieu pur, mais pourront l'être par tous les membres des familles sacerdotales[15]; il est donc

1) V. 5 sqq.
2) I, 49; II, 33.
3) XVIII, 21, 24.
4) V. 25 sqq.
5) V. 30.
6) XVIII, 31.
7) XXXI, 28-30.
8 XVIII, 8 s., 19.
9) *Lév.*, VII, 8.
10) V. 14.
11) V. 31 sqq.; *Ex.*, XXIX, 27 s.; *Nomb.*, XVIII, 18.
12) VI, 19 s.
13) *Lév.*, XXIII, 19 s.
14) *Nomb.*, V, 9 s.
15) *Lév.*, X, 14; XXII, 10-13; *Nomb.*, XVIII, 11, 19.

Digitized by Google

permis de les manger à la maison. Une autre personne ne doit pas en manger et, si cela arrive à quelqu'un involontairement, il est obligé de restituer au prêtre la valeur de la chose sainte, avec un cinquième en plus [1].

A côté des choses saintes, il y a les choses très saintes, qui reviennent également aux prêtres, en tant qu'elles ne sont pas consumées : ce sont les offrandes non sanglantes [2]; les sacrifices de culpabilité et les sacrifices d'expiation [3], sauf les cas où ces victimes sont complètement brûlées [4]; enfin les pains de proposition [5]. Ces choses très saintes ne doivent être mangées que par les Aaronites du sexe masculin et dans le parvis du sanctuaire même [6]. S'il en reste quelque chose, il faut le brûler [7]. Des offrandes non sanglantes, une certaine catégorie seulement appartient exclusivement au prêtre officiant; une autre revient aux prêtres en généarl [8]. Les prêtres obtiennent également tous les premiers-nés en Israël, ceux des hommes et des animaux impurs étant rachetés [9]; ainsi que les prémices des principaux produits, ce qu'il y a de meilleur en huile, en moût et en blé, et le meilleur des autres produits du sol [10]; de même encore tout ce qui est dévoué par interdit [11], les objets mal acquis auxquels personne n'a droit et le sacrifice expiatoire que le coupable devra offrir [12]; il faut probablement ajouter l'offrande mentionnée dans *Nomb.*, xv, 17-21. Une amende est fixée pour quiconque frustre, même involontairement, le sanctuaire et le sacerdoce; elle revient naturellement au prêtre [13].

1) *Lév.*, xxii, 13 s.
2) ii, 3, 10; v, 13; vi, 9 s.; x, 12.
3) vii, 6 s.; xiv, 13; xxiii, 19 s.; *Nomb.*, v, 8.
4) *Lév.*, vi, 23.
5) xxiv, 9.
6) vi, 11, 19, 22; vii, 6; x, 12 s.; xxiv, 9; *Nomb.*, xviii, 9 s.
7) *Ex.*, xxix, 32-34.
8) *Lév.*, vii, 9 s.
9) *Nomb.*, xviii, 15-18; *Lév.*, xxvii, 26 s.
10) *Nomb.*, xviii, 12 s.
11) V. 14; *Lév.*, xxvii, 21.
12) *Nomb.*, v, 8.
13) *Lév.*, v, 15 s.

Digitized by Google

Les prêtres et les Lévites n'auront par contre pas de possession territoriale, comme les autres tribus, Jahvé étant leur part[1], puisqu'ils se nourrissent de ce qui lui est offert. D'un autre côté, il est vrai, on nous dit qu'ils obtiennent quarante-huit villes avec leurs banlieues[2], et cela sous condition que la propriété de chacun ne pourra jamais être aliénée que d'une manière provisoire[3]. On nous parle aussi du bétail des Lévites, en le présentant sans doute comme propriété de Jahvé[4], évidemment pour maintenir la théorie ou la fiction qu'ils ne possèdent rien en réalité ou en propre. Les passages qui renferment ce point de vue singulier sont peut-être une addition postérieure; car ils disent aussi que le bétail des Lévites remplace pour Dieu les premiers-nés du bétail des enfants d'Israël, ce qui cadre assez mal avec les textes où il est dit formellement, comme nous l'avons vu, que tous les premiers-nés en Israël doivent être consacrés à Dieu. C'est ainsi qu'on nous fait aussi entendre, dans un texte, que le grand prêtre demeure dans le sanctuaire[5], tandis que, partout ailleurs, il est censé habiter hors du sanctuaire[6].

2° *Les Chroniques, Esdras et Néhémie.* — Dans les anciens documents de la Bible hébraïque, on ne trouve aucune trace du magnifique sanctuaire portatif qui, d'après le code sacerdotal, fut construit dans le désert, conformément aux instructions divines et par des artistes specialement doués pour cela par l'esprit de Dieu. Il faut excepter les deux textes interpolés I *Sam.*, II, 22 et I *Rois*, VIII, 4[7]. Les *Chroniques*, au contraire, où ce code est déjà considéré, d'après ce que nous verrons, comme de l'histoire ancienne et comme une loi divine et mosaïque, en parlent formellement, ce qui est très caractéristique[8].

Si nous passons à l'examen de ce que les livres des *Chroniques*

1) *Nomb.*, XVIII, 20. 23, XXVI, 62.
2) XXXV, 1 sqq.; *Jos.*, XXI, 1 sqq.
3) *Lév.*, XXV, 32-34.
4) *Nomb.*, III, 41. 45.
5) *Lév.*, XXI, 12.
6) Voy. surtout *Nomb.*, III, 38.
7) Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, p. 40 sqq.
8) I *Chron.*, VI 17, 33; XVI, 39; XXI, 29; II *Chron.*, I, 3 sqq.; V, 5.

Digitized by Google

d'*Esdras* et de *Néhémie* nous apprennent touchant le sacerdoce, nous y trouverons en somme, et les mêmes conceptions, et le même langage que dans le document sacerdotal. Il existe sans doute aussi quelques différences entre eux. En y regardant de plus près, on voit que les *Chroniques* se rapprochent le plus du point de vue de ce code, tandis que les livres d'Esdras et de Néhémie, surtout dans certaines parties, en diffèrent le plus. Cela provient de ce que ceux-ci renferment des morceaux qui sont textuellement copiés des mémoires d'Esdras et de Néhémie. Voici ces morceaux : *Esd.*, VII, 27-IX, 15 ; *Néh.*, I, 1-VII, 73a ; XII, 31-42 ; XIII, 4-31. Ces extraits et d'autres parties de nos livres qui, tout en n'étant pas des extraits textuels des mémoires, sont basées sur eux, en sont les portions les plus anciennes, et le point de vue différent que nous y rencontrons remonte, par cela même, plus haut que celui qui s'exprime ailleurs, et dans ces livres eux-mêmes et dans les *Chroniques*, rédigés tous les quatre, comme cela est généralement reconnu, par une seule et même main.

Les mémoires d'Esdras et de Néhémie distinguent déjà les prêtres et les Lévites, absolument comme le fait le code sacerdotal[1]. Même dans un registre généalogique remontant plus haut que Néhémie[2], nous trouvons cette distinction[3]. On voit par *Néh.*, VII, 63-65[4] que, du temps de ce gouverneur de la Judée, quiconque ne pouvait pas établir qu'il appartenait réellement à une famille sacerdotale, était exclu des fonctions de prêtre. C'est là une preuve que certains principes essentiels du code sacerdotal étaient connus d'Esdras, de Néhémie et de leurs contemporains, qu'ils étaient même partagés par eux et avaient force de loi. En dehors des passages cités, les livres des *Chroniques*, d'*Esdras* et de *Néhémie* distinguent aussi généralement entre les prêtres et les Lévites et les premiers y sont de plus appelés fils d'Aaron,

1) *Esd.*, VIII, 15, 29 s., 33 ; IX, 1 ; *Néh.*, XIII, 5, 13, 29 s. ; comp. X, 19 s., 29, 38-40.

2) *Néh.*, VII, 5.

3) V. 39-43, 73 *a* ; comp. *Esd.*, II, 36-40, 70.

4) Comp. *Esd.*, II. 61-63.

Digitized by Google

comme dans le code sacerdotal[1]. Dans quelques rares textes seulement, où le langage des sources plus anciennes a été conservé, le terme de Lévites est employé pour désigner les prêtres[2]. De même nous trouvons, dans quelques autres textes du même genre, l'expression deutéronomique de *prêtres lévitiques*[3], que nous apprendrons à connaître.

Aaron est appelé ici le grand prêtre[4]. D'autres grands prêtres y sont nommés[5]. Le grand prêtre est le prince ou le chef de la maison de Dieu[6]. Quelquefois aussi il est présenté comme le prêtre par excellence[7]. Les autres prêtres sont ses frères[8]. Il se distingue d'eux par l'onction qu'il reçoit[9].

Au sujet des Lévites, nous trouvons un point de vue un peu autre dans les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* que dans les *Chroniques*. Cela provient, comme nous l'avons déjà dit, de ce que là s'expriment à certains égards les conceptions de l'époque d'Esdras et de Néhémie et qu'ici nous nous trouvons en face de celles qui étaient dominantes lorsque le chroniste rédigea les quatre livres en question. Le trait caractéristique des deux premiers de ces livres qui doit être mentionné, c'est que les Lévites y sont distingués des chantres et des portiers, ainsi que des néthiniens ou serviteurs subalternes du temple[10]. Dans quelques

1) I *Chron.*, VI, 33 s.; IX, 2, 10, 14; XIII, 2; XV, 4, 14; XXIII, 2; XXIV, 6, 31; XXVII, 17; XXVIII, 13, 21; II *Chron.*, V, 11 s.; VII, 6; VIII, 14 s.; XI, 13; XIII, 9 s.; XVII, 8; XIX, 8; XXIII, 4; XXIV, 5; XXVI, 18; XXIX, 4, 16, 21, 26, 34; XXX, 15 s., 21, 25; XXXI, 2, 4, 9, 19; XXXIV, 30; XXXV, 8, 10 s., 14, 18; *Esd.*, I, 5; III, 8, 12; VI, 16, 18, 20; VII, 7, 13, 24; X, 5, 18 et 23; *Néh.*, VIII, 13; XI, 3, 10 et 15; XII, 1, 22, 30, 44, 47.

2) I *Chron.*, XV, 11 s.; II *Chron.*, XI, 14; comp. XXIX, 4 s.

3) II *Chron.*, V, 5; XXIII, 18; XXX, 27.

4) *Esd.*, VII, 5.

5) II *Chron.*, XIX, 11, XXIV, 6, 11; XXVI, 20; XXXI, 10; XXXIV, 9; *Néh.*, III, 1, 20; XIII, 28.

6) I *Chron.*, IX, 11; II *Chron.*, XXXI, 13; *Néh.*, XI, 11; comp. I *Chron.*, XXVII, 16 s.

7) I *Chron.*, XVI, 39; XXIV, 6; XXIX, 22; II *Chron.*, XXII, 11; XXIII, 9, 14; XXIV, 2, 20, 25; XXVI, 17; XXXIV, 14, 18; *Néh.*, XIII, 4.

8) *Esd.*, III, 2; *Néh.*, III, 1.

9) I *Chron.*, XXIX, 22.

10) *Esd.*, II, 40-58, 70; VII, 7, 24; VIII, 17, 20; X, 23 s.; *Néh.*, VII, 1, 43-60, 73; X, 29; XI, 3, 15-22; XII, 44 s., 47; XIII, 5, 10.

Digitized by Google

textes seulement, où nous retrouvons assurément le langage du rédacteur postérieur, les chantres sont confondus avec les Lévites[1]. Dans *Néh.*, XIII, 22, par contre, les Lévites ne sont pas des portiers ordinaires, mais des gardiens, placés momentanément aux portes de la ville, dans un but tout spécial.

Dans les *Chroniques* il n'est qu'une seule fois question des néthiniens et ils y sont distingués des Lévites[2]. Les chantres et les portiers au contraire y sont confondus avec eux[3] ou sont appelés leurs frères[4]. Il n'y a pas d'ailleurs, d'après les données que nous trouvons ici, une démarcation absolue entre les chantres et les portiers. Ainsi les Koréites sont comptés à la fois parmi les chantres[5] et parmi les portiers[6]. Il en est de même des fils d'Asaph[7], d'Obed-Edom[8] et de Mathania[9] De même Jeduthun est compté parmi les chantres et ses fils sont rangés parmi les portiers[10].

Les portiers ont nuit et jour à garder le sanctuaire, à en ouvrir et fermer les portes et à surveiller en même temps les chambres et les trésors du sanctuaire[11]. Quant aux chantres, leurs fonctions principales sont de rehausser le culte qui se célèbre devant le sanctuaire[12]. Ils sont divisés en trois groupes, correspondant aux trois maîtres chantres Héman, Asaph et Ethan ou Jeduthun[13]. Il y a des chantres de première et de seconde classe [14]. Ils ne

1) *Esd.*, III, 10; *Néh.*, XI, 17, 22; XII, 8, 27.
2) I *Chron.*, IX, 2.
3) VI, 16 sqq.; IX, 26, 33; XVI, 4 sqq.; XXIII, 2 sqq.; XXVI, 19; II *Chron.*, V, 12; VII, 6; VIII, 14; XX, 19; XXIX, 25 s., 30; XXX, 21; XXXI, 2, 14; XXXIV, 9, 12 s.
4) I *Chron.*, XV, 16 s.; II *Chron.*, XXXV, 15.
5) I *Chron.*, VI, 22; II *Chron.*, XX, 19.
6) I *Chron.*, IX, 19; XXVI, 1, 19.
7) XXVI, 1, comp. VI, 24; XXV, 1.
8) XV, 21; XVI, 5; comp. XV, 18, 24; XVI, 38; XXVI, 4.
9) *Néh.*, XI, 17; comp. XII, 25.
10) I *Chron.*, XVI, 41 s.
11) I *Chron.*, IX, 17-27; II *Chron.*, XXXI, 14.
12) I *Chron.*, VI, 17.
13) V. 18-32; XV, 17; XXV, 1 sqq.
14) XV, 18; XVI, 5.

Digitized by Google

chantent pas seulement, mais font aussi de la musique instrumentale[1].

Au sujet du service spécial des Lévites proprement dits, nous apprenons qu'ils sont placés auprès des fils d'Aaron pour les assister dans tout le service du temple[2], pour administrer le trésor du sanctuaire[3], pour en surveiller les réparations[4], pour porter l'arche sainte[5], ainsi que le tabernacle et tous ses ustensiles[6]. Tout cela concorde avec le code sacerdotal. Mais il y a aussi des divergences entre lui et les *Chroniques*. Nous n'accordons pas d'importance à II *Chron.*, XXIII, 6 et XXXV, 5, d'où il semble ressortir que les Lévites sont entrés au sanctuaire, ce qui, d'après le code sacerdotal, n'est permis qu'aux seuls prêtres; car dans les deux textes cités le sanctuaire pourrait être pris dans un sens plus étendu et comprendre le parvis du temple[7]. On voit par II *Chron.*, XXIX, 16, qu'aux yeux du chroniste aussi les prêtres seuls ont le droit d'entrer dans le sanctuaire[8]. Nous n'insisterons pas non plus sur I *Chron.*, I, 32, qui paraît attribuer aux Lévites des fonctions touchant les pains de proposition, que *Lév.* XXIV, 8 s., ne réserve qu'aux prêtres; car il n'est probablement question là que de la préparation ou confection des pains de proposition et non de leur exposition dans le sanctuaire. Mais dans les *Chroniques*, les Lévites sont quelquefois censés fonctionner en présence de Jahvé, comme le code sacerdotal ne le dit que des prêtres[9]. Ils sont aussi présentés comme saints, à l'instar de ceux-ci, et consacrés à Jahvé, comme on ne le voit pas dans ce code[10]. Ils instruisent le peuple dans la loi, aussi bien que les prêtres[11]; alors

1) XV, 16, 19 sqq.; XVI, 5, 42; XXIII, 5; XXV, 1 sqq.
2) I *Chron.*, VI, 33; IX, 31 s.; XXIII, 28-32.
3) XXVI, 20 sqq.; II *Chron.*, VIII, 15; XXXI, 11 sqq.
4) II *Chron.*, XXXIV, 12 s.
5) I *Chron.*, XV, 2, 15, 26; II *Chron.*, V, 4.
6) I *Chron.*, XXIII, 26.
7) Comp. XXIX, 25; XXX, 15.
8) Comp. V, 11-14; VII, 2.
9) I *Chron.*, XVI, 4, 37; XXIII, 31.
10) II *Chron.*, XXIII, 6; XXXV, 3; comp. toutefois *Nomb.*, VIII, 11.
11) XV, 3; XVII, 8 s.; XXXV, 3; *Néh.*, VIII, 7, 9.

Digitized by Google

que, suivant *Lév.*, x, 10 s., cette obligation ne revient qu'aux derniers. Ils aident de plus à immoler les victimes destinées aux sacrifices[1], comme le font aussi les prêtres[2]. Les fonctions des uns et des autres sont donc moins tenues à distance ici que dans la législation sacerdotale. Mais, d'un autre côté, les laïques y sont écartés des choses saintes, comme ils ne le sont pas dans cette législation. Partout celle-ci présuppose en effet que les laïques qui offrent des sacrifices les immolent eux-mêmes et qu'ils immolent en particulier la victime pascale et l'apprêtent, en la rôtissant[3]. D'après plusieurs textes cités, au contraire, les Lévites ont immolé les victimes dans les cas mentionnés et ont apprêté la Pâque, en la rôtissant et en la cuisant[4]. Dans l'un de ces cas, sans doute, on justifie l'intervention des Lévites, en disant que les laïques s'étaient souillés[5]. Au fond, le chroniste ne voulait nullement confondre les fonctions des prêtres et celles des Lévites, ni porter atteinte aux privilèges des premiers. Lui seul dit qu'Aaron et ses fils furent mis à part pour être sanctifiés comme très saints[6]. Il a horreur de l'ingérence même d'un roi dans les droits sacrés des prêtres, lorsqu'il se permet de brûler des parfums[7]. Néhémie déjà pense que lui, en sa qualité de simple laïque, mériterait la mort, s'il mettait les pieds dans le sanctuaire[8]. Il faut remarquer encore que, si le code sacerdotal n'assigne aux Lévites d'autres occupations que leurs fonctions au sanctuaire, les *Chroniques* les chargent d'affaires étrangères au temple, plus particulièrement des fonctions de magistrat et de juge, que remplissent aussi certains prêtres[9], ou de celles de secrétaire et de surveillant[10].

1) I *Chron.*, XXIII, 31; II *Chron.*, XXIX, 34; XXX, 16 sqq.; XXXV, 6, 10 s.; *Esd.*, VI, 20.
2) II *Chron.*, XXIX, 22, 24.
3) *Ex.* XII, 6-9.
4) II *Chron.*, XXXV, 13.
5) II *Chron.*, XXX, 16 sqq.
6) I *Chron.*, XXIII, 13.
7) II *Chron.*, XXVI, 16 sqq.
8) *Néh.*, VI, 11.
9) I *Chron.*, XXIII, 4; XXVI, 29; II *Chron.*, XIX, 8, 11; comp. *Néh.*, XI, 16.
10) II *Chron.*, XXXIV, 13.

Digitized by Google

Tandis que le document sacerdotal astreint les Lévites à leur service, d'un côté, à partir de vingt-cinq ans et, de l'autre, à partir de trente ans seulement, les *Chroniques* leur font commencer le service dès l'âge de vingt ans[1]. Le chroniste avait toutefois conscience de cette différence. Aussi ne fait-il d'abord faire à David le dénombrement des Lévites qu'à partir de trente ans[2], évidemment pour se conformer à la théorie de la Loi. Mais, comme, en réalité, les Lévites faisaient de son temps le service dès l'âge de vingt ans, il nous raconte ensuite que ce roi abaissa à cet âge le commencement du service des Lévites, à partir du moment où ils n'avaient plus à porter l'arche et n'étaient plus soumis à un service aussi pénible que précédemment[3].

Les fonctions spéciales des prêtres consistent à offrir les parfums devant Jahvé, à bénir le peuple[4] et à préparer l'huile d'onction[5]. Dans II *Chron.*, XIII, 11, c'est évidemment d'eux seuls et non des Lévites, mentionnés aussi dans le verset précédent, qu'il est dit qu'ils offrent, chaque matin et chaque soir, des holocaustes à Jahvé, qu'ils brûlent le parfum, qu'ils mettent les pains de proposition sur la table pure et qu'ils allument chaque soir le chandelier d'or et ses lampes. Ils font le service dans le sanctuaire et l'expiation pour Israël[6]. Ils répandent le sang des victimes au pied de l'autel pour faire l'expiation[7]. Eux seuls ont le droit de manger les choses très saintes[8]. Ils sonnent des trompettes[9]. Ils portent un costume particulier[10]. Ils se mêlent en outre à toutes les affaires publiques importantes. Ils contribuent, eux et les Lévites, à la construction des murs de Jérusalem[11]. Ils consacrent

1) I *Chron.*, XXIII, 24-27; II *Chron.*, XXXI, 17; *Esd.*, III, 8.
2) I *Chron.*, XXIII, 3.
3) V. 24 sqq.
4) I *Chron.*, XXIII, 13; II *Chron.*, XXVI, 18.
5) I *Chron.*, IX, 30.
6) VI, 34.
7) II *Chron.*, XXIX, 22, 24,
8) *Esd.*, II, 63; *Néh.*, VII, 65.
9) I *Chron.*, XV, 24; XVI, 6; II *Chron.*, V, 12; VII, 6; XIII, 12, 14; XXIX, 26; *Esd.*, III, 10; *Néh.*, XII, 35, 41.
10) *Esd.*, II, 69; III, 10; *Néh.*, VII, 70.
11) *Néh.*, III, 1, 22, 28 s.

Digitized by Google

ces travaux[1]. On fait de préférence prêter les serments en leur présence[2]. Quand ils ont commis quelque impureté, il faut qu'ils se sanctifient de nouveau, afin de pouvoir reprendre leur service auprès du sanctuaire[3].

Les prêtres et les Lévites sont divisés en différentes classes, soumises à des chefs[4], conformément à ce que nous avons vu dans le code sacerdotal.

Au sujet des revenus du sacerdoce, nous apprenons, par l'un des extraits des mémoires de Néhémie, qu'on payait aux Lévites, sous ce gouverneur de la Judée, la dîme du blé, du moût et de l'huile, et qu'on en prélevait une partie pour les prêtres[5], ce qui est parfaitement conforme au code sacerdotal. Mais il n'est pas question ici de la dîme du bétail[6]. Par contre, on mentionne l'offrande annuelle du bois pour le service de l'autel, selon la Loi[7], bien que le Pentateuque ne renferme aucune prescription de ce genre. Si nous en croyons *Néh.*, XI, 23, les chantres recevaient après l'exil, conformément à un ordre du roi de Perse, un salaire fixe pour chaque jour. D'après II *Chron.*, XXXI, 4-6, le peuple, pour se conformer à la Loi, donna aux prêtres et aux Lévites les prémices du blé, du moût, de l'huile, du miel et de tous les produits des champs ; on apporta aussi en abondance la dîme de tout, même celle du gros et du menu bétail. Pour que le sacerdoce fût pleinement pourvu, le chroniste réunit ici les prescriptions du *Deutéronome* et du document sacerdotal[8] et y ajouta le miel en plus, ainsi que la dîme des choses saintes. Comme celles-ci sont distinguées, dans II *Chron.*, XXXI, 12, de la dîme, il se pourrait

1) III, 1 ; XII, 30.
2) V, 12.
3) II *Chron.*, XXIX, 34; XXX, 3, 24.
4) I *Chron.*, IX, 13, 17, 33 s. ; XV, 4 sqq., 12, 16, 27; XXIII, 8 s. ; II, 16, 18-20, 24; XXIV, 1 sqq., 21, 31; XXVI, 10, 12, 31 s.; XXVIII, 13, 21; II *Chron.*, VIII, 14; XXXI, 2, 15-17; XXXV, 4 s., 9 s.; XXXVI, 14: *Esd.*, VI, 18; VIII, 24; X, 5; *Néh.*, XI, 13, 16; XII, 7, 12, 22 sqq.
5) *Néh.*, XIII, 5, 12 s. ; comp. XII, 47.
6) Voy. *Néh.*, XII, 44.
7) X, 35; XIII, 31.
8) *Deut.*, XVIII, 4; *Lév.*, XXVII, 32 s.; *Nomb.*, XVIII, 12.

Digitized by Google

qu'elles figurent au verset 6 par pure erreur [1]. Cela est d'autant plus probable que les choses saintes ou vouées à Jahvé devaient, suivant *Nomb.*, XVIII, 8, revenir entièrement aux prêtres, en sorte qu'il n'y avait pas lieu d'en payer la dîme. Du temps d'Ezéchias, nous dit-on, la distribution de tous les revenus du clergé était faite avec beaucoup de soin dans tout le pays [2]. Cet usage existait probablement du temps du chroniste. Dans *Néh.*, X, 36-40, où l'influence du rédacteur se fait sentir dans quelque mesure, nous trouvons aussi une nomenclature complète des revenus du personnel sacerdotal et lévitique. Il y est question des prémices du sol et des fruits de tous les arbres [3], des premiers-nés des hommes et du bétail [4], des prémices de la pâte [5], du moût et de l'huile [6], enfin des dîmes [7]. Mais, d'après *Néh.*, X, 39, les Lévites devront recueillir eux-mêmes celles-ci dans toutes les villes, sous la surveillance des prêtres, tandis que, selon l'usage existant du temps de Néhémie, les fidèles apportaient la dîme au sanctuaire [8]. Ce qui pouvait se faire lorsque le peuple était peu nombreux et groupé autour de Jérusalem, devenait évidemment impossible, quand il était de nouveau dispersé comme au temps où le chroniste écrivait.

Après l'exil, le personnel du sanctuaire demeurait dans différentes localités du pays [9]. Il possédait là des propriétés dont il se nourrissait quand les autres revenus lui faisaient défaut [10]; or, du temps de Néhémie, les redevances dues à ce personnel rentraient au sanctuaire, comme nous venons de le voir, et elles n'étaient probablement distribuées qu'aux seuls membres qui remplissaient des fonctions. Un certain nombre de prêtres et d'employés su-

1) Voy. Bertheau, à ce verset.
2) II *Chron.*, XXXI, 15-19.
3) Comp. *Nomb.*, XVIII, 13; *Lév.*, XIX. 24.
4) Comp. *Nomb.* XVIII, 15. 171.
5) Comp. V, 20 s.
6) V. 12.
7) V. 21 sqq.
8) *Néh.*, XIII, 5, 12 s.; X, 38, 40.
9) I *Chron.*, IX, 2, 16, 22, 25; *Esd.*, II, 70; *Néh.*, III, 22; VII, 73; XI, 20; XII 27 sqq.
10) *Néh.*, XIII, 10.

Digitized by Google

balternes du temple demeuraient aussi à Jérusalem, mais dans leurs propres maisons, semble-t-il[1]. Par contre, on ne trouve nulle trace de l'existence réelle des villes lévitiques. Si les *Chroniques* en parlent[2], c'est une des preuves nombreuses que les faits y sont, en grande partie, arrangés d'après les théories du code sacerdotal.

3° *Date de composition du code sacerdotal.* — Il ressort de ce qui précède que le document sacerdotal a exercé une grande influence sur la rédaction des *Chroniques* et qu'il passait, à l'époque où celles-ci furent composées, pour la règle suprême du culte. En voici une nouvelle preuve. D'après *Esd.*, II, 36-40[3], la première colonie des Juifs qui revint de l'exil sous Zorobabel compta dans son sein quatre mille deux cent quatre-vingt-neuf prêtres et seulement soixante-quatorze Lévites. Avec Esdras, il revint encore deux familles de prêtres[4], tandis qu'aucun Lévite ne se montra disposé à retourner dans la patrie[5]. Le scribe eut beaucoup de peine à décider trente-huit d'entre eux au départ[6]. Suivant la législation sacerdotale, au contraire, la proportion entre prêtres et Lévites est tout autre. En face d'Aaron et de ses fils, qui seuls occupent le sacerdoce et qui ne sont qu'au nombre de cinq individus[7], elle compte vingt-deux mille Lévites[8]. Les *Chroniques* nous donnent des proportions analogues entre les deux classes de personnes sacrées[9]. Comment nous expliquer la différence entre cette théorie sacerdotale et les faits? Elle provient tout d'abord d'une différence que nous avons signalée plus haut. Nous avons vu, en effet, que, du temps d'Esdras, on distinguait les Lévites des chantres, des portiers et des néthiniens, mais que le

1) III, 26, 28, 31; XI, 21.
2) *Chron.*, VI, 39 sqq.; XIII, 2; II *Chron.*, XI, 14; XXXI, 15, 19.
3) Comp. *Néh.*, VII, 39-43.
4) *Esd.*, VIII, 2.
5) V. 15.
6) V. 16-20.
7) *Ex.*, XXVIII, 1.
8) *Nomb.*, III, 39.
9) I *Chron.*, XXIII s.

Digitized by Google

chroniste et le légiste sacerdotal ne firent pas cette distinction. Ils transformèrent toutes ces catégories de serviteurs inférieurs du sanctuaire en Lévites. Et puis, conformément à une autre tendance que nous trouvons de part et d'autre, ils exagèrent extraordinairement la plupart des chiffres. C'est ainsi qu'ils en arrivent à nous fournir un nombre colossal de Lévites. Encore à cet égard les *Chroniques* ont évidemment été inspirées par le code sacerdotal.

Nous verrons d'ailleurs plus loin que certaines prescriptions de la législation sacerdotale, provenant d'une date plus récente que l'époque de Néhémie, étaient connues du chroniste et considérées par lui comme des parties intégrantes de la Loi. Il est même infiniment probable qu'il avait déjà sous les yeux notre Pentateuque et que celui-ci ne formait pour lui qu'un seul livre, le livre de la Loi[1]. Il renvoie en effet indistinctement au même code mosaïque, qu'il s'agisse de prescriptions du document sacerdotal[2] ou de la législation du *Deutéronome*[3].

Nous avons, à la vérité, constaté aussi un assez grand nombre de divergences entre le code sacerdotal et les *Chroniques*. Ces divergences proviennent d'abord de ce que le rédacteur du code sacerdotal était incontestablement un prêtre, qui cherchait pour cette raison à favoriser grandement le corps sacerdotal, et que le rédacteur des *Chroniques* était sûrement un Lévite, comme on le reconnaît généralement. De là les traits assez nombreux de ces livres, constatés précédemment, qui tendent à rehausser le rôle des Lévites et qui expriment un point de vue plus ou moins

1) II *Chron.*, XVII, 9; XXX, 16; XXXIII, 8; comp. Kuenen, *Einleitung in die Bücher der A. T.* § 10, note 19 s.

2) Comp. I *Chron.*, VI, 33 avec *Nomb.*, XVIII, 2 sqq. — V. 34 avec de nombreux textes du code sacerdotal; — XV, 24; XVI, 6; II *Chron.*, XIII, 12 avec *Nomb.*, X, 1-10; — I *Chron.*, XVI, 40; II *Chron.*, XIII, 11 *a*; *Esd.*, III, 2 s. avec *Ex.*, XXIX, 38-42 et *Nomb.*, XXVIII, 3-8; — II *Chron.*, XIII 11 *b* avec *Lév.*, XXIV, 1-9; — XXIII, 18 avec *Lév.*, I sqq.; — XXXI, 3 avec *Nomb.*, XXVIII s.; — V. 4, avec *Nomb.*, XVIII, 8 sqq.; — *Esd.*, III, 4 avec *Lév.* XXIII, 33-36 et *Nomb.*, XXIX, 12 sqq.; — V. 5 s. avec *Lév.*; XXIII, 23-25 et *Nomb.*, XXIX, 1-6.

3) Comp. II *Chron.*, XXV, 4, avec *Deut.*, XXIV, 16; — *Néh.*, XIII, 1 s., avec *Deut.*, XXIII, 3-6; voy. en outre II *Chron.*, XXXIV, 19; XXXV, 26.

Digitized by Google

différent du document sacerdotal. Ces divergences s'expliquent ensuite par le fait que celui-ci est en grande partie un travail purement fictif et idéal, comme nous le verrons à l'instant, tandis que les *Chroniques* ont tenu compte, dans une plus large mesure, de l'ordre de choses existant au moment où elles furent rédigées. Dans celles-ci nous rencontrons sans doute aussi une large part de fiction. Ainsi les usages du second temple, qui étaient en vigueur du temps du chroniste, sont transportés aux temps du premier temple. Il suffit de comparer quelques chapitres des *Chroniques* avec les chapitres parallèles des livres de *Samuel* et des *Rois* pour se convaincre que l'ancienne histoire y est complètement transformée d'après le point de vue du ritualisme post-exilien et, le plus souvent, avec des exagérations colossales et d'une invraisemblance patente. Mais, en somme, on y rapporte simplement au premier temple ce qui ne se pratiquait qu'au second. Dans la législation sacerdotale, au contraire, on transporte jusqu'au désert et l'on applique au tabernacle portatif les théories cérémonielles élaborées après l'exil.

Voici quelques preuves du caractère fictif de cette législation. Nous avons vu dans un précédent article que l'auteur du document sacerdotal était, d'après les récits de la *Genèse* qui émanent de lui, un pur théoricien [1]. C'est ce qui ressort aussi des parties suivantes, tant narratives que législatives, de son travail. Tandis qu'une ancienne source nous parle, en passant seulement et en termes fort simples, du tabernacle du désert [2], notre code nous en fait une description vraiment merveilleuse, mais au point que ce qu'il nous dit ne peut pas être du domaine de la réalité [3]. On a démontré depuis longtemps l'impossibilité matérielle pour les Israélites, qui venaient d'échapper à l'esclavage d'Égypte, de construire un tel tabernacle, avec tous les accessoires, en plein désert. Prenons un autre exemple. Notre code suppose que les tribus israélites étaient groupées, pendant tout le voyage du dé-

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXI, p. 37 sqq.
2) *Ex.*, XXXIII, 7-11.
3) *Ex.*, XXV sqq.; XXXV sqq.

Digitized by Google

sert, autour du tabernacle, dans l'ordre le plus parfait; d'après lui, les deux à trois millions d'Hébreux, avec femmes et enfants, bagages et bétail, auraient constamment marché en procession, à travers un pays de montagnes et sans routes, et leur camp aurait toujours eu la régularité d'une troupe en parade, avec le sanctuaire au milieu [1]. Relevons encore ce que *Nomb.*, xxxv, dit des villes lévitiques : les Lévites devaient avoir en Palestine quarante-huit villes, ayant chacune une banlieue de 2,000 coudées de longueur et de largeur, c'est-à-dire formant un carré parfait. M. Reuss fait à ce sujet la réflexion suivante : « Les banlieues en question devaient former des carrés réguliers (dans un pays de montagnes et de ravins!), dont chaque côté devait être long de 2,000 coudées, soit de 1 kilomètre. La superficie totale serait donc de 100 hectares, y compris la portion surbâtie. Jusque-là on peut encore se rendre compte de ce que le rédacteur veut dire; mais voici que le texte [2] ajoute que, de chaque côté, à partir du mur d'enceinte de la ville, jusqu'à la limite extérieure, la distance mesurera 1,000 coudées ou 500 mètres de tous côtés. Cela réduirait la ville elle-même à l'étendue d'un point géométrique. Car, comme il est dit que cette distance doit être la même de tous côtés, il n'y a pas moyen de songer seulement à celle entre les murs et les quatre angles du carré, dont le texte ne parle pas. Enfin, on sera autorisé à demander si, dans toutes les parties de la Palestine, même les mieux cultivées, il y avait autour de chaque ville 100 hectares de terre en friche et si les Lévites étaient seuls restés pâtres, alors que la majorité des Israélites s'étaient adonnés à l'agriculture [3]. » Nous pourrions multiplier ces exemples. Mais ce que nous venons de voir suffit pour montrer que l'auteur du document sacerdotal n'avait pas le sens de la réalité; c'était un théoricien.

Comme, d'après ce que nous avons vu plus haut, le code sacerdotal a joui, aux yeux du chroniste, d'une autorité divine et

1) *Nomb.*, II; x, 11 sqq.
2) *Nomb.*, xxxv, 4.
3) *Histoire sainte*, I, p. 173 s.

Digitized by Google

qu'il a probablement été combiné assez longtemps avant lui avec les autres parties du Pentateuque, il faut nécessairement que la date de sa composition remonte passablement plus haut. Si nous parvenons à fixer l'époque de la rédaction des *Chroniques*, nous aurons par suite une limite au delà de laquelle cette législation ne peut pas avoir pris naissance. Or il est relativement facile de déterminer cette époque. Presque tous les savants sont d'accord pour la placer à la fin du IVe ou au commencement du IIIe siècle avant notre ère, parce que ces livres ne renferment aucune donnée qui descende plus bas [1]. M. Vernes, il est vrai, ne fait dater ces livres que de 150 environ avant Jésus-Christ, puisque, dit-il, l'auteur subit d'un bout à l'autre l'influence de l'Hexateuque traditionnel, achevé vers l'an 200 avant notre ère [2]. Mais comme il ne fournit pas de preuve sérieuse pour établir cette dernière assertion [3] et qu'il la présente lui-même comme une pure hypothèse [4], nous nous en tenons à l'opinion des savants qui fixent la date de composition des livres en question conformément aux données qu'ils renferment. Nous sommes ainsi amené à la conclusion que le code sacerdotal fut nécessairement composé assez longtemps avant la fin du IVe siècle. Plus loin, nous tâcherons d'en préciser l'époque plus exactement encore.

II. — *La période lévitique.*

1° *Le code deutéronomique.* — Dans ce paragraphe nous considérons principalement ce que le code du *Deutéronome*, allant du chapitre XII au chapitre XXVI de ce livre, nous apprend sur les lieux de culte et le sacerdoce. En vue du but que nous poursuivons, il n'est pas nécessaire que nous prenions en considération la plupart des autres chapitres, qui sont de provenance et de date

1) *Commentaire de Bertheau*, p. XLV s.; Bleck, *Einleitung in das A. T.*, 3e édition, § 166; de Wette-Schrader, *Einleitung in das A. T.*, § 266; Reuss, *Chronique*, p. 13 sqq.; etc.

2) *Précis d'histoire juive*, p. 802.

3) Voy. p. 795.

4) Page 778.

Digitized by Google

différentes. En dehors du noyau législatif que nous venons de mentionner, nous trouvons d'ailleurs dans ce livre peu de morceaux législatifs et surtout peu de textes se rapportant aux sujets spéciaux dont nous nous occupons.

Ce code ordonne la centralisation absolue du culte au seul sanctuaire de Jérusalem et il condamne irrévocablement le culte des hauts lieux, avec toutes ses pratiques superstitieuses [1].

Il exige également la centralisation des fonctions sacerdotales entre les mains les seuls Lévites [2]. Mais le trait caractéristique, qui montre toute la distance entre cette législation et celle du code sacerdotal et les *Chroniques*, c'est que les Lévites n'y sont pas opposés aux prêtres, mais identifiés avec eux. Dans tout le livre, pas la moindre distinction ou différence entre eux. Les termes de «prêtres» et celui de «Lévites» y sont, au contraire, associés comme des synonymes [3]; les Lévites seuls ont le droit d'être prêtres et tout sacerdoce non lévitique est illégitime. Dans XVIII, 1 s., nous lisons que les prêtres, les Lévites, la tribu entière de Lévi, n'auront point d'héritage avec Israël, qu'ils se nourriront des sacrifices consumés par le feu en l'honneur de Jahvé, qu'ils n'auront point d'héritage au milieu de leurs frères, mais que Jahvé sera leur héritage. On voit qu'il est ici question de toute la tribu de Lévi, de toute la tribu sacerdotale, comme dans X, 8 s., et qu'on ne songe pas à distinguer dans ces textes entre les prêtres et les Lévites. Ce résultat est confirmé par la comparaison de X, 8, avec XXI, 5; car si le premier de ces versets dit que la tribu de Lévi fut chargée par Jahvé de bénir le peuple en son nom, nous lisons, dans le second, que les prêtres, fils de Lévi, en furent chargés. Il l'est surtout par la comparaison de XXXI, 9, avec le verset 25 du même chapitre. Dans le premier il est question des prêtres, fils de Lévi, qui portent l'arche de l'alliance, et dans le second ce sont les Lévites qui la portent. De même nous voyons par XXXI, 25 s. que les Lévites doivent mettre le livre de la Loi à côté de l'arche de l'alliance et, par XVII, 18, que les prêtres ou Lévites ont

1) XII; XIV, 22 sqq.; XV, 20; XVI, 2, 5 s., 11, 15; XVII, 8 sqq.; XVIII, 6; XXVI, 2.
2) XVII, 9, 18; XVIII, 1; XXI, 5; XXIV, 8; XXVII, 9; XXXI, 9.
3) XVII, 9, 18; XVIII, 1; XXIV, 8; XXVII, 9; comp. XXI, 5; XXXI, 9.

Digitized by Google

à prendre soin de ce livre. Il est donc certain que dans le *Deutéronome*, *tous les fils de Lévi* sont prêtres, tandis que suivant le code sacerdotal, *les fils d'Aaron seuls* ont le droit d'exercer le sacerdoce et les autres Lévites ne sont que leurs serviteurs.

Notre livre n'admet pas davantage qu'on fasse une différence entre les prêtres de Jérusalem, spécialement chargés du service au seul sanctuaire légitime, et les Lévites dispersés à la campagne; il dit expressément que, lorsque ceux-ci se rendront à Jérusalem, ils devront jouir exactement des mêmes droits que leurs collègues de la capitale [1]. Toute trace d'une hiérarchie sacerdotale quelconque y est complètement absente. Il ne parle jamais d'un grand prêtre, qui serait placé au-dessus du personnel sacerdotal. On pourrait être porté à croire que, dans XVIII, 12 et XXVI, 3 s., où il est fait mention du prêtre en fonctions, il s'agit du grand prêtre. Ce terme ne paraît toutefois pas plus ici qu'ailleurs dans notre document. Il y est donc probablement question du prêtre qui est momentanément en fonctions et qu'on distingue de ceux qui ne sont pas de service. Il se pourrait néanmoins aussi qu'on y parlât réellement du chef du sanctuaire de Jérusalem ; car, vers la fin de la royauté, nous allons rencontrer un tel chef. Mais, dans ce cas, il faudrait reconnaître que le code deutéronomique n'accorde pas à ce chef l'importance que le document sacerdotal attribue au grand prêtre; car autrement il en parlerait explicitement, comme celui-ci, et nous ferait connaître sa charge spéciale et supérieure.

Si maintenant nous considérons les fonctions du sacerdoce lévitique, nous voyons d'abord que, d'après notre livre, il doit en général servir Dieu [2] ou faire le service divin en son nom [3]. C'est Jahvé lui-même qui a choisi et mis à part la tribu de Lévi pour être à son service [4]. Les prêtres lévitiques doivent en particulier bénir le peuple [5], porter l'arche de l'alliance [6], avoir soin du livre

1) XVIII, 3-8.
2) X, 8; XVII, 12; XXI, 5.
3) XVIII, 5. 7.
4) X, 8; XVIII, 5; XXI, 5.
5) X, 8; XXI, 5.
6) X, 8; XXXI, 9, 25.

Digitized by Google

de la Loi [1], juger les litiges, soit seuls [2], soit de concert avec les juges laïques [3], veiller à la pureté lévitique du peuple [4], adresser des paroles d'encouragement à l'armée qui doit marcher contre l'ennemi [5]. Les procès graves ou difficiles doivent être jugés par un tribunal supérieur, siégeant à Jérusalem et composé en partie de prêtres [6]. Tout notre code présuppose en outre que le sacerdoce lévitique, et lui seul, offre les sacrifices à Dieu, comme nous en trouverons tout à l'heure une série de preuves.

Touchant les revenus et les moyens de subsistance des prêtres, nous apprenons dans notre document qu'ils ne doivent pas avoir de possession territoriale en Palestine, comme les autres Israélites [7]. Ils sont censés être dispersés dans tout le pays, parmi les frères, et dans une situation pécuniaire telle qu'ils ont besoin d'être assistés comme les pauvres [8]. Cela n'empêche sans doute pas certains prêtres d'avoir une propriété personnelle [9]. Notre code, partant du principe que tous les sacrifices doivent être offerts au seul sanctuaire légal de Jérusalem [10] par le sacerdoce lévitique [11], accorde à celui-ci, comme revenus, certaines parties des offrandes présentées par les fidèles : l'épaule, les mâchoires et l'estomac des victimes, ainsi que les prémices du blé, du moût, de l'huile, de la toison des brebis [12] et de tous les fruits de la terre [13]. On ne fixe pas la quantité à offrir des prémices [14]; on abandonne cela à la volonté de chacun, comme c'était probablement l'usage dès les anciens temps [15] D'après une série de textes cités, les prêtres

1) XVII, 18; XXXI, 9, 26.
2) XXI, 5.
3) XIX, 17.
4) XXIV, 8.
5) XX, 2-4.
6) XVII, 8 sqq.
7) X, 9; XII, 12; VIV, 27, 29; XVIII, 2.
8) XII, 12, 18 s.; XIV, 27, 29; XVI, 11. 14; XXVI, 11-13.
9) XVIII, 8.
10) XII, 4 sqq.; XIV, 22 sqq.; XV, 20; XVI, 2, 5 s., 11, 16; XXVI, 2.
11) XVIII, 1 sqq.; XXVI, 1 sqq.
12) XVIII, 3 s.
13) XXVI, 2 sqq.
14) XVIII, 4; XXVI, 1.
15) *Ex.*, XXIII, 19; XXXIV, 26.

Digitized by Google

doivent aussi être invités à tous les repas sacrés célébrés par les fidèles, surtout à ceux qu'on organise aux trois grandes fêtes annuelles, ainsi qu'à l'occasion de l'offrande de la dîme et des prémices[1]. Tous les trois ans, la dîme doit même être abandonnée aux Lévites et aux pauvres[2].

Nous avons relevé le contraste frappant qui existe entre les codes sacerdotal et deutéronomique touchant la tribu de Lévi, divisée là en deux castes bien distinctes, les prêtres et les Lévites, qui ne doivent se confondre sous aucun rapport et qui sont soumis à un souverain sacrificateur, jouissant lui-même de grands privilèges, tandis qu'ici il n'y a pas la moindre trace de ces distinctions hiérarchiques. Mais le contraste n'est pas moins grand entre les deux législations relativement aux revenus du sacerdoce. Nous venons de voir que ceux-ci sont fort maigres d'après les prescriptions du *Deutéronome*. Ils le sont au point que les prêtres ont besoin d'être vivement et fréquemment recommandés à la charité des fidèles et qu'ils sont placés sur la même ligne que les pauvres du pays. Suivant les lois du code sacerdotal se rapportant au même sujet, les prêtres devaient au contraire avoir des revenus tels que les richesses de la nation ne pouvaient pas ne pas s'accumuler entre leurs mains. M. Reuss, considérant de près tous les nombreux et importants revenus que ce code attribue au petit nombre de prêtres qu'il admet, n'a pas eu de peine à démontrer que, dans de pareilles conditions, ceux-ci auraient nécessairement été tous des millionnaires[3]. Nous avons là une nouvelle preuve que le code sacerdotal est une législation très fictive et d'une fiction quelquefois étrange. Le contraste extraordinaire qui existe à cet égard entre lui et le code deutéronomique montre en outre que les deux législations proviennent d'époques toutes différentes.

2° *Les livres des Rois.* — De même que le rédacteur des *Chroniques* était complètement dominé par les principes du code sacerdotal, de même celui des livres des *Rois* l'était par le point de

1) XIV, 22 sqq; XVI, 1 sqq.; XXVI, 11.
2) XIV, 28 s.; XXVI, 12 sqq.
3) *Hist. sainte*, I, p. 170 s.

Digitized by Google

vue de la législation deutéronomique. L'influence de celle-ci se fait visiblement sentir dans beaucoup de parties de ces livres.

Un fait extérieur frappe déjà, quand on passe du livre des *Juges* et de ceux de *Samuel* à ceux des *Rois*, c'est que, dès le commencement, il est question dans ceux-ci de la loi de Moïse, alors qu'on ne trouve rien de pareil dans les premiers [1]. Cette loi est incontestablement la loi deutéronomique, comme on le reconnaît généralement et comme cela ressort de ce que nous allons voir.

Le livre des *Juges* et ceux de *Samuel* parlent de nombreux lieux de culte où les Israélites ont sacrifié à Jahvé, sans qu'ils jettent le moindre blâme sur cet usage ou en l'approuvant même, tandis que le rédacteur des livres des *Rois*, en rapportant que, jusqu'à Ezéchias, le peuple offrit des sacrifices sur les hauts lieux, même sous les rois les plus fidèles, sent le besoin d'exprimer à différentes reprises, conformément aux principes du *Deutéronome*, ses vifs regrets de ce qu'il en ait été ainsi [2]. Guidé par ces principes, il dit qu'Ezéchias fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé, en faisant disparaître le culte des hauts lieux [3], et que Manassé, par contre, fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, en rebâtissant les hauts lieux [4]. C'est en partant des mêmes principes qu'il approuve pleinement la réforme de Josias [5].

Il y a aussi une telle ressemblance entre le langage du *Deutéronome* et certains morceaux qui proviennent du rédacteur de nos livres [6], qu'on s'est demandé si celui-ci n'est pas l'auteur de celui-là [7]. Relevons également les traits suivants : d'après I *Rois*, VIII, 9, comme d'après *Deut.*, X, 2, il y avait dans l'arche de l'alliance les deux tables de la loi ; de part et d'autre, la durée de la fête des

1) I *Rois*, II, 3; III, 14; VI, 12; VIII, 56, 61; IX, 4, 6; XI, 38; II *Rois*, X, 31; XIV, 6; XVII, 13, 15, 34, 37; XVIII, 6; XXI, 8; XXIII, 3, 25.

2) I *Rois*, III, 2 s.; XII, 31 s.; XIV, 23; XV, 14; XXII, 44; II *Rois*, XII, 3 s.; XIV, 4; XV, 4, 35; XVI, 4; comp. *Deut.*, XII, 2 sqq.

3) II *Rois*, XVIII, 3 s.

4) XXI, 2 s.

5) XXII s.

6) I *Rois*, II, 3 s.; III, 5-14; VI, 11-13; VIII, 15-61; IX, 3-9; XI, 1-13, 32-39; II *Rois*, XVII, 7-23, 34-41.

7) Kuenen, *ouv. cité*, § 10, note 24.

Digitized by Google

Tabernacles est fixée à sept jours [1], tandis que plus tard on la fixa à huit jours [2]. Et c'est ainsi qu'on peut encore constater l'influence du *Deutéronome* sur les livres des *Rois* dans un grand nombre d'autres passages [3].

Cette influence se fait aussi sentir dans une série de textes de ces livres où il est question du sacerdoce. Elle se manifeste avec une évidence particulière dans le récit qui se rapporte à Jéroboam Ier. Le rédacteur reproche amèrement à ce roi d'avoir créé des prêtres pris parmi le peuple, des prêtres qui ne sont pas des fils de Lévi [4], et d'être lui-même monté sur l'autel pour brûler des parfums [5]. Une légende prophétique raconte même que Dieu fit voir, par des miracles éclatants, que cette conduite de Jéroboam était absolument contraire à sa volonté [6]. Et pourtant il n'y avait là absolument rien de blâmable au point de vue des usages qui ont existé jusque-là et plus longtemps, et qui furent même suivis par David et Salomon, comme nous le verrons. Si notre rédacteur condamne la conduite de Jéroboam, c'est qu'il la juge d'après les principes lévitiques du *Deutéronome*. Les livres des *Rois* disent, comme celui-ci, que les prêtres portent l'arche de l'alliance [7]. Si par contre I *Rois*, VIII, 4, se place au point de vue du code sacerdotal, en distinguant entre prêtres et Lévites, comme ces livres ne le font nulle part ailleurs, c'est une interpolation évidente [8].

D'un autre côté, les parties les plus anciennes des livres des *Rois* nous fournissent certains renseignements sur le sacerdoce, qui complètent ce que nous trouvons dans le *Deutéronome* et ailleurs sur le même sujet. Ainsi, parmi les prêtres employés au service du temple de Jérusalem, l'un deux joue généralement le

1) *Deut.*, XVI, 13; I *Rois*, VIII, 65.

2) *Lév.*, XXIII, 36; *Nomb.*, XXIX, 35; *Néh.*, VIII, 18.

3) Comp. *Deut.*, VII, 3, avec I *Rois*, XI, 2; *Deut.*, XVII, 6, avec I *Rois*, XXI, 10. *Deut.*, XVII, 18, avec II *Rois*, XI, 12; surtout *Deut.*, XXIV, 16, avec II *Rois*. XIV, 6;

4) I *Rois*, XII, 31; comp. XIII, 33.

5) XII, 33.

6) XIII, 1 sqq.

7) I *Rois*, VIII, 3, 6; II, 26.

8) Voy. II *Chron.*, V, 5; Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, p. 213.

Digitized by Google

rôle principal et apparaît nettement comme le chef du sanctuaire[1]. Il est donc naturel que, dans quelques textes, ce chef du sacerdoce porte le titre de grand prêtre[2]. Mais il ressort clairement de tous les passages qui se rapportent à lui que son autorité était purement administrative, et rien n'indique qu'il ait joui des prérogatives religieuses que le code sacerdotal attribue à ce dignitaire, ni que sa charge ait eu pour base une loi divine. Il paraît, en particulier, que ce grand prêtre était simplement le chef local des autres prêtres et employés du sanctuaire de Jérusalem; ailleurs on ne trouve en effet aucune trace de son pouvoir. Et puis le roi resta jusqu'à l'exil le véritable et suprême chef du sanctuaire de Jérusalem, comme de la religion de tout le pays, et il commandait le sacerdoce, ainsi que son chef, comme les autres employés supérieurs du royaume[3]. Le grand prêtre semble avoir été plus spécialement l'inspecteur en chef du temple, dont il exerçait la police[4]. A côté de lui il y avait un prêtre qui occupait le second rang[5]. On nous parle même une fois de seconds prêtres au pluriel[6], mais probablement par erreur[7]. On nomme en outre trois prêtres chargés de garder le seuil du temple[8]. Il est naturel que, dès un temps reculé, il y ait eu un chef du sacerdoce à tout sanctuaire de quelque importance. Plusieurs des charges dont nous venons de parler semblent par contre être de date récente; car il n'en est question qu'à partir de l'époque de Joas. On peut conclure de II *Rois*, XI, 18, que, sous ce roi, le prêtre Jehojada créa une nouvelle charge de surveillants du temple[9]. C'était peut-être celle des gardes du seuil, que nous venons d'apprendre à connaître.

1) II *Rois*, XI, 9 s., 15, 18; XII, 3 sqq., 10 sqq.; XVI, 10 s., 15 s.; XXII, 10, 12, 14; XXIII, 4.

2) II *Rois*, XII, 11; XXII, 4, 8: XXIII, 4; XXV, 18.

3) II *Rois*, XVI, 10 sqq., 15 sqq.; XVIII, 4; XIX, 1 sqq.; XXI, 3 sqq.; XXII, 3 sqq., 12 sqq.; XXIII, 1 sqq., 4 sqq., 15 sqq., 21 sqq.; *Jér.* XXI, 1; XXXVII, 3.

4) *Jér.*, XX, 1 sqq.; XXIX, 25 s.

5) II *Rois*, XXV, 18; *Jér.*, LII, 24.

6) II *Rois*, XXIII, 4.

7) Voy. Thenius, à II *Rois*, XXIII, 4.

8) *Jér.*, XXXV, 4; LII, 24; II *Rois*, XXV, 18; XXIII, 4; XII, 10.

9) Voy. Thenius, à ce passage.

Digitized by Google

Ces derniers étaient chargés de mettre dans le tronc l'argent que les fidèles apportaient au temple, afin qu'il fût employé aux réparations de l'édifice[1]. Les plus anciens des prêtres occupaient peut-être aussi un rang supérieur à leurs collègues plus jeunes[2].

Mais toute cette organisation, qui a pour ainsi dire un caractère laïque, ne ressemble nullement à celle du code sacerdotal, qui divise le sacerdoce en Aaronites ou sacrificateurs et en Lévites ou employés subalternes du sanctuaire, au-dessus desquels est placé le grand prêtre, chargé de fonctions toutes spéciales et revêtu d'une dignité bien supérieure au reste du sacerdoce, et tout cela en vertu de la Loi de Dieu, censée promulguée déjà au Sinaï. Nous l'avons déjà dit, en dehors de l'interpolation de I *Rois*, VIII, 4, les Lévites ne sont pas mentionnés une seule fois dans les livres des *Rois*. Cela est d'autant plus caractéristique que, dans les récits parallèles des *Chroniques*, on les rencontre presque à chaque page et en très grand nombre. Ce seul fait prouve qu'entre la rédaction des livres des *Rois* et ceux des *Chroniques*, il s'est nécessairement passé beaucoup de temps, puisque dans l'intervalle il s'opéra un changement aussi profond dans l'organisation du sacerdoce. D'après II *Rois*, XXIII, 2, tout Israël du temps de Josias se composait des prêtres, des prophètes et du reste du peuple. Pour des Lévites, distincts des prêtres, il n'y a aucune place ici, comme d'ailleurs dans aucun texte qui remonte plus haut que l'exil. Quand Jérémie, qui exerça son ministère à partir des premiers temps du règne de Josias jusqu'à l'exil, veut parler des différentes classes de Juda ou de Jérusalem, il nomme généralement les rois, les chefs, les prêtres et le peuple, le plus souvent aussi les prophètes[3]. Mais jamais, dans aucune de ces nomenclatures, les Lévites ne sont mentionnés. Dans un passage de ce livre prophétique, nous trouvons, comme dans le *Deutéronome*, l'emploi des termes de prêtres et de Lévites comme des synonymes[4]. Il ne

1) II *Rois*, 12, 10 sqq.; comp. XXII, 4.

2) II *Rois*, XIX, 2; *Es.*, XXXVII, 2; *Jér.*, XIX, 1.

3) I, 18; II, 26; IV, 9; VIII, 1; XIII, 13; XXIII, 33 s.; XXVI, 7 s. 11, 16; XXVII, 16; XXVIII, 1, 5; XXIX, 1, 25; XXXII, 32; XXXIV, 19.

4) XXXIII, 18, 21 s.

Digitized by Google

paraît toutefois pas authentique, car *Jér.*, XXXIII, 14-26 manque dans la version des Septante. Les autres livres prophétiques plus anciens parlent fort peu des prêtres; ils nous apprennent principalement sur leur compte qu'ils étaient souvent aussi infidèles que le reste du peuple [1]. Tout cela confirme le résultat auquel nous sommes déjà arrivé, savoir que les Lévites ne formèrent pas avant l'exil une catégorie de personnes sacrées distinctes des prêtres.

3° *Date de composition du code deutéronomique.* — Le code deutéronomique ayant été considéré par l'auteur des livres des *Rois* comme une loi mosaïque et divine, remonte nécessairement plus haut que la rédaction de ces livres. Si nous pouvons découvrir la date approximative de celle-ci, nous aurons donc un point de départ solide pour rechercher quand cette législation prit naissance. Or, cette date est assez facile à déterminer.

Nos livres ne peuvent pas avoir été écrits avant l'exil, parce que le récit s'étend au delà de la ruine du royaume de Juda. Si la fin [2] n'est pas une addition postérieure, ils ne peuvent même avoir été rédigés qu'après 561, puisque cette notice se rapporte à la trente-septième année de la captivité de Jojakin. D'un autre côté, s'ils avaient été achevés après le retour de l'exil, ils relateraient évidemment ce fait important ou bien l'on y découvrirait pour le moins des allusions à cet événement capital. Car dans tous les livres historiques de l'Ancien Testament et aussi dans ceux des *Rois*, se réflètent les événements marquants et les opinions régnantes de l'époque où ils furent composés. On se plaisait en particulier à mettre dans la bouche des prophètes qui y figurent la prédiction des faits les plus importants de l'avenir. C'est ainsi que nous trouvons dans les livre des *Rois* des allusions évidentes à l'exil, mais pas une seule à la fin de la captivité. Il faut donc reconnaître, avec tous les critiques compétents, que ces livres furent définitivement rédigés avant le retour de l'exil. Dès lors la législation du *Deutéronome*, qui jouissait déjà d'une grande

1) *Am.*, VII, 10 sqq.; *Os.*, IV, 8 s.; VI, 9; *Esd.*, VIII, 2; XXVIII, 7; *Mich.*, III, 11; *Soph.*, I 4; III, 4; comp. *Jér.*, II, 8; V, 31; VI, 13; VIII, 10; XIV, 18; XXIII, 11.
2) II *Rois*, XXV, 27-30.

Digitized by Google

autorité aux yeux de leur auteur, doit provenir d'une époque passablement antérieure.

Est-il possible de serrer la question de plus près et d'indiquer à quelle époque précise est due cette législation? Pendant longtemps les historiens de l'école critique ont unanimement pensé que nous trouvons, dans II *Rois*, XXII s., des renseignements très positifs et dignes de foi à ce sujet. Nous apprenons là que, la dix-huitième année du règne de Josias, on découvrit dans le temple de Jérusalem un recueil de lois et que le roi, après en avoir entendu la lecture, entreprit une grande réforme et mit plus particulièrement fin, dans tous le pays, à l'idolâtrie et au culte des hauts lieux. On pense généralement que ce recueil n'est autre chose que le code deutéronomique, dont le principal but est incontestablement de combattre le culte des hauts lieux par la centralisation du service de Jahvé au seul sanctuaire de Jérusalem et entre les mains du seul sacerdoce lévitique. Mais, sur un point fort important, l'accord vient de se rompre entre les savants. Tandis que, jusque dans ces derniers temps, on n'avait guère ou point de doute au sujet de l'historicité du récit en question, elle vient d'être sérieusement contestée et, par suite, l'opinion que la législation deutéronomique date de l'époque de Josias, a été révoquée en doute. Il faut donc que nous examinions les objections qui ont été élevées à ce sujet.

D'abord un mot de celles qui ont été formulées par M. Havet. Il rejette l'historicité du récit mentionné, parce qu'on y met dans la bouche de la prophétesse Hulda la prédiction de la ruine du royaume de Juda et il prétend que les codes du Pentateuque, celui du *Deutéronome* comme les autres, n'ont pas encore pu exister à cette époque, parce que les lois qu'ils renferment ne furent pas observées avant l'exil et que d'ailleurs le chapitre XXVIII du *Deutéronome* contient des prédictions qui ne peuvent avoir été rédigées qu'après la ruine du royaume de Juda[1]. Quelques pages plus loin, il est vrai, ce même savant s'appuie sur le contenu du récit contesté, comme s'il était parfaitement histo-

1) *Ouv. cité*, III p. 34 sqq.

Digitized by Google

rique, pour décrire l'idolâtrie qui régnait en Israël du temps de Josias [1].

M. Vernes déclare que le récit dont il s'agit n'est pas historique, parce que Josias pouvait aussi peu supprimer tous les hauts lieux du pays et centraliser le culte au seul temple de Jérusalem, qu'il serait possible à l'archevêque de Paris d'interdire, du jour au lendemain, qu'on dise la messe dans toutes les églises et chapelles des départements de la Seine, de Seine-et-Oise et de Seine-et-Marne, et de prescrire que toutes les cérémonies du culte, pour les fidèles de cette circonscription, s'effectueront désormais exclusivement à Notre-Dame de Paris. Il trouve qu'une telle mesure serait taxée de folie et il arrive à la conclusion que notre récit et le *Deutéronome*, entre lesquels il reconnaît aussi la connexion la plus intime, appartiennent tous les deux à une époque post-exilienne, qu'il ne veut toutefois pas déterminer [2].

Si jamais il y avait lieu de dire : Comparaison n'est pas raison, c'est bien ici. Cet auteur a grandement méconnu que la mesure de Josias ne pouvait nullement produire le même effet que celle qu'il prête par supposition à l'archevêque de Paris. Il y a une énorme différence entre les deux cas. Pour les fidèles des trois départements nommés, la messe célébrée dans toutes les nombreuses églises qui s'y trouvent est aussi légitime et valable que celle de Notre-Dame, tandis qu'en Juda il y avait depuis longtemps un parti très hostile à l'idolâtrie et aux cultes des hauts lieux et qui appuyait de toutes ses forces le roi, dans sa tentative réformatrice. Ezéchias déjà avait entrepris une réforme analogue [3]. Si elle n'eut pas de succès durable, c'est parce que ses deux successeurs favorisèrent de nouveau le culte traditionnel et idolâtrique des hauts lieux. Mais ce ne fut pas sans rencontrer une vive résistance. Manassé dut verser beaucoup de sang, pour faire triompher son œuvre réactionnaire [4]. Il y avait donc un

1) Page 37 sqq.

2) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, p. 27-29, 40 s.; comp. *Précis d'Hist. juive*, p. 469 s.

3) II *Rois*, XVIII, 3 sqq.

4) II *Rois*, XXI, 16; comp. *Jér.*, II, 30.

Digitized by Google

parti puissant en Juda qui était hostile au culte des hauts lieux et à toute idolâtrie. C'étaient tous les partisans fervents du prophétisme. C'était aussi une grande partie du sacerdoce de Jérusalem. Les prêtres et les prophètes jahvistes et puritains se soutinrent même réciproquement en face du danger commun. Le code deutéronomique est précisément le produit de leur union; car aucun livre de l'Ancien Testament ne respire au même degré l'esprit à la fois prophétique et lévitique. Le jeune roi Josias, gagné par ce parti, a pu lui donner gain de cause dans tout son royaume, aussi bien que ses deux prédécesseurs ont réussi à y contrecarrer l'entreprise réformatrice d'Ezéchias. Plus anciennement déjà, n'y avait-il pas des luttes semblables entre les jahvistes puritains et leurs adversaires, où tantôt les uns et tantôt les autres eurent le dessus? Qu'on songe seulement à ce qui se passa sous ce rapport du temps d'Achab en Israël et du temps d'Athalie en Juda. Disons encore que les hauts lieux et le personnel sacerdotal qui y fonctionnait n'étaient certainement pas non plus aussi nombreux que les églises et le clergé de trois départements français. A cet égard, la comparaison et l'argumentation de M. Vernes manquent également de justesse.

Celui-ci soutient enfin que la centralisation à Jérusalem du culte de Jahvé n'a pu être conçue, tentée et réalisée qu'après l'exil, quand les Juifs, revenus de la captivité, ne formèrent qu'un petit groupe, serré autour du nouveau temple[1]. Ce raisonnement n'est pas non plus concluant. Il ne faut en effet pas perdre de vue que le royaume de Juda ne fut jamais très étendu, même avant l'exil, et que par suite la centralisation du culte à Jérusalem était fort possible. Ce qui la facilitait singulièrement, c'est que, d'après un ancien usage, l'Israélite n'était pas tenu de se rendre aussi fréquemment au sanctuaire que les bons catholiques à l'église; loin de là. Trois fois par an seulement, aux trois fêtes principales, tout Israélite mâle et adulte devait se présenter devant Jahvé[2]. Et cette règle est formellement sanctionnée par

1) *Précis d'Hist. juive, endroit cité.*
2) *Ex.*, XXIII, 17; XXXIV, 23.

Digitized by Google

le *Deutéronome*[1]. La centralisation absolue du culte judéen, imposée par notre législation, ne présentait donc nullement, avant l'exil, la difficulté que M. Vernes a imaginée pour le besoin de sa cause.

Les attaques dirigées par lui contre l'historicité de II *Rois*, XXII s. ont, il est vrai, été appuyées par M. Horst. Dans ses études sur le *Deutéronome*, parues dans cette *Revue*[2], celui-ci a aussi abordé le sujet spécial qui nous occupe ici[3]. Il a toutefois procédé d'une manière moins sommaire que les deux professeurs parisiens dont nous venons de nous occuper. Voici les objections élevées par lui contre la valeur historique de II *Rois*, XXII s. : 1° l'éloge qui est fait de Josias dans II *Rois*, XXII, 2, ne cadre pas avec l'assertion qu'on trouve immédiatement après et qui nous dit qu'il n'entreprit sa réforme que la dix-huitième année de son règne, c'est-à-dire après avoir vécu dix-huit ans dans l'infidélité; 2° il y a une contradiction entre la prédiction de Hulda, qui annonce à Josias qu'il sera recueilli en paix dans le sépulcre de ses pères, et sa fin tragique[4]; 3° si les paroles de Hulda ne sont pas authentiques, toute la consultation devient suspecte; 4° le récit de la réforme de Josias[5] et les versets qui l'encadrent ont été rédigés par des mains différentes, ceux-ci sont la version primitive et celui-là est une version secondaire; 5° les deux chapitres en question ne datent peut-être que de l'époque de la Restauration; 6° le peuple aura difficilement brûlé unanimement le lendemain ce qu'il adorait la veille, comme le dit II *Rois*, XXIII, 1-3; 7° Josias n'a pas pu appliquer sa réforme à Béthel et dans toutes les villes de Samarie, comme notre récit le prétend, et tout le passage qui parle de cette extension de la réforme josiaque[6] est peu digne de foi; 8° les textes du *Deutéronome* dont nous retrouvons le reflet le plus évident dans nos deux chapitres, se trahissent comme

1) XVI, 16.
2) Voy. t. XVI, XVII, XVIII, XXIII.
3) T. XVII, p. 11 sqq.
4) Comp. II *Rois*, XXII, 19 s., avec XXIII, 29 s.
5) XXII, 3-XXIII, 24.
6) XXIII, 15-20.

Digitized by Google

ayant été écrits après la ruine du royaume de Juda et ne peuvent donc pas avoir été lus par Josias[1].

Voici notre réponse à ces diverses objections : 1° Il ressort de tout ce qui se rapporte à Josias qu'en laissant subsister et en pratiquant le culte des ancêtres, il agit par ignorance et que, dès qu'il eut connaissance de la loi, il la mit en pratique; il ne faut pas non plus perdre de vue qu'il n'avait que huit ans en montant sur le trône et que, pendant les premières années de son règne, il n'était donc pas responsable de l'administration du pays; enfin, l'éloge en question ne vise évidemment que la conduite de Josias après la réforme et fait abstraction de son attitude antérieure. 2° Le but de la prédiction de Hulda est surtout d'annoncer que Josias ne verra pas les malheurs de l'exil[2]. 3° M. Stade, tout en admettant l'inauthenticité des paroles de Hulda, maintient l'historicité de la consultation; il pense que la prophétesse a conseillé à Josias de promulguer la législation du *Deutéronome* comme loi du royaume, en l'assurant que, de cette façon, les menaces qu'elle renferme ne se réaliseront pas; et, comme ces prédictions ont été démenties par les faits, il suppose qu'on sentit plus tard le besoin de remplacer l'oracle authentique par un autre, cadrant mieux avec l'histoire[3]. Ce point de vue est au moins aussi soutenable que celui de M. Horst. Et puis toute cette consultation pourrait manquer d'historicité, sans qu'il en fût ainsi de la découverte de la Loi et des réformes de Josias. 4° Le récit de la réforme de Josias est positivement d'une autre main que l'encadrement, mais, loin d'être une version secondaire, il est, sauf quelques additions postérieures[4], emprunté à une ancienne source, comme beaucoup de parties des livres des *Rois*, tandis que les versets qui l'encadrent proviennent du rédacteur. 5° Même si tout notre récit ne provenait que de l'époque de la Restauration, il pourrait nous transmettre des renseignements historiques, s'il avait été puisé

1) *Deut.*, IV, 29 s.; XXVIII, 36 s., 45, 49 s., 62; XXIX, 23 s.; XXX, 1 s.
2) II *Rois*, XXII, 20.
3) *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 649 sqq.
4) Voy. Stade, *endroit cité*.

Digitized by Google

à une bonne source; mais nous avons déjà vu que les livres des *Rois* tout entiers n'ont pas été rédigés après l'exil. 6° Lorsqu'un roi fait des propositions solennelles et qu'il a l'appui d'un puissant parti, il peut facilement entraîner la foule et produire un grand revirement dans son sein. 7° Si II *Rois*, XXIII, 15-20, n'est pas historique, ce que nous accordons sans peine, il n'en résulte nullement que tout le reste de notre relation soit dans le même cas. Si Josias n'a pas opéré de réforme dans l'ancien royaume d'Israël, s'ensuit-il qu'il n'en ait pas entrepris non plus dans son propre royaume? Nullement. Il faut dire plutôt que, si cette dernière réforme est historique, comme M. Horst lui-même nous l'accordera tout à l'heure, on comprend fort bien qu'on ait pu exagérer après coup l'œuvre du roi pieux et lui donner des limites trop étendues. Mais s'il n'avait pas opéré de réforme du tout, aurait-on jamais eu l'idée de lui en attribuer une? Évidemment non. 8° Il est certain que les textes du *Deutéronome* mentionnés ont difficilement pu être écrits avant l'exil; mais il n'en résulte aucunement que le reste du *Deutéronome*, en particulier le noyau législatif qui va de XII à XXVI, n'a pas été écrit avant. L'argumentation que M. Horst base là-dessus n'atteint que ceux qui soutiennent que le *Deutéronome* tout entier fut lu par Josias. Mais tel n'est pas notre avis. Nous reconnaissons que ce livre renferme des éléments de provenance différente et des additions postérieures. Il y a d'ailleurs entre le *Deutéronome* et II *Rois*, XXII s., autre chose qu'une simple concordance de tel ou tel détail. Il est parfaitement évident que les traits caractéristiques de la réforme de Josias sont conformes à la pensée dominante de la législation deutéronomique et qu'ils doivent avoir été inspirés par elle. Et puisque M. Horst a principalement fait allusion, dans l'objection en question, aux promesses de bénédictions et aux menaces de châtiments, nous lui ferons remarquer qu'on n'en trouve pas seulement dans les chapitres qui portent des traces visibles de l'influence de l'exil, mais que toute la partie législative est traversée par des promesses, pour engager à la fidélité [1], et par des lois sévères, ayant

1) XII, 25, 28; XIII, 18; XIV, 29; XV, 10, 18; XVI, 20; XIX, 13; XXIII, 21; XXIV 19; XXV, 15.

Digitized by Google

pour but de châtier et de réprimer l'infidélité, surtout l'idolâtrie[1].

M. Horst, comme la plupart des critiques qui s'occupent de notre sujet, soulève aussi la question de savoir si le prêtre Hilkija, qui a fait la découverte du livre de la Loi, a commis une fraude pieuse ou non. Il la résout naturellement dans un sens négatif, puisqu'il conteste l'historicité de tout notre récit. Quant à nous, nous la trouvons insoluble et par suite assez oiseuse ; car il est absolument impossible d'indiquer l'origine certaine et le véritable auteur du code deutéronomique. Mais, en tout cas, celui-ci a pu être présenté de bonne foi comme mosaïque ; car il repose en partie sur le *Livre de l'Alliance*, qui passait pour un code mosaïque[2]. Comme conclusion finale, M. Horst admet que Josias aura supprimé les hamas de Jérusalem. Il nous fait ainsi une concession qui devient compromettante pour sa thèse. Car si le roi a réformé le culte de la capitale, pourquoi ne l'aurait-il pas fait dans tout le royaume, qui n'était déjà pas si étendu, puisqu'il ne formait, en réalité, qu'une large banlieue autour de la capitale?

Il nous reste à prendre en considération le travail de M. d'Eichthal sur le *Deutéronome*, qui a provoqué les travaux de MM. Vernes et Horst. Ce travail est resté inachevé et il ne fournit pas la preuve de la thèse principale qu'il renferme. L'auteur affirme bien que le *Deutéronome*, loin d'avoir provoqué la réforme de Josias, a servi de base à celle d'Esdras et de Néhémie [3]. Mais il n'a pas du tout examiné II *Rois*, XXII s., et il s'est contenté de faire quelques rapprochements entre le *Deutéronome* et la dernière de ces réformes ou l'époque post-exilienne en général. Voici les arguments qu'il a mis en avant pour établir que le *Deutéronome* est d'une date postérieure à l'exil ou qu'il provient de l'époque même d'Esdras et de Néhémie

1) XIII ; XVII, 2 sqq. ; XVIII, 9 sqq.

2) Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, p. 19 sqq. ; Reuss., *Hist. sainte*, I, p. 184-186.

3) *Ouv. cité*, p. 94.

Digitized by Google

Après avoir relevé les imprécations contre les Cananéens et l'ordre de les exterminer, tels que nous les trouvons dans *Deut.*, VII, 1-6, 16, 20, 23-25 et quelques autres textes du Pentateuque[1], il soutient qu'ils proviennent vraisemblablement de l'époque mentionnée[2]. Eh! bien, non. C'est avant l'exil, où l'idolâtrie cananéenne tendait sans cesse à étouffer parmi les Israélites le culte de Jahvé, que ces imprécations et ces ordres sanglants étaient le mieux à leur place, et non du temps d'Esdras et de Néhémie, où l'idolâtrie n'offrait plus aucun danger pour les Juifs, où ceux-ci en étaient corrigés à jamais et professaient sans broncher le monothéisme le plus absolu. Aussi trouvons-nous, dans toute la littérature anté-exilienne et surtout chez les prophètes, la polémique la plus énergique contre l'idolâtrie, tandis qu'après l'exil cette controverse cesse complètement, parce qu'elle est alors sans objet. Conformément à ce que nous lisons déjà dans les anciens codes[3], celui du *Deutéronome* dit, à la fin des prescriptions touchant les trois grandes fêtes annuelles, que trois fois par année, à l'occasion de ces fêtes, tous les mâles israélites devront se présenter devant Jahvé[4]. M. d'Eichthal voit là l'indice que ces prescriptions datent d'une époque récente, où les Israélites, dispersés au loin, eussent été hors d'état d'entreprendre avec leurs familles le pèlerinage de Jérusalem[5]. Mais comme ces ordonnances se trouvent déjà dans les anciennes législations israélites, elles remontent nécessairement assez haut. On voit d'ailleurs par *Deut.*, XVI, 11 et 14, que notre code veut que les fêtes en question soient, autant qu'il est possible, célébrées en famille suivant l'ancien usage[6], ce qui prouve, contrairement à l'avis de M. d'Eichthal, qu'il date d'une époque où il était possible de se rendre en famille au sanctuaire. Or, cela pouvait se faire sans difficulté dans les anciens temps, quand il y avait des sanctuaires partout; cela n'était pas

1) *Ex.*, XXIII, 24-33; XXXIV, 11-16; *Nomb.*, XXXIII, 50-55.
2) Pages 289-292.
3) *Ex.*, XXIII, 14, 17; XXXIV, 23.
4) *Deut.*, XVI, 16.
5) *Ouv. cité*, p. 330.
6) I *Sam.*, I, 3 sqq.

Digitized by Google

impossible non plus à l'époque de Josias et au point de vue de la réforme deutéronomique, puisque les Judéens les plus éloignés de Jérusalem avaient tout au plus une ou deux journées de chemin à faire pour s'y rendre. Et si les textes mentionnés enjoignent spécialement aux mâles israélites de se rendre au sanctuaire, lors des trois grandes fêtes annuelles, c'est d'abord parce que dans les anciens temps le sexe fort seul comptait réellement, au point de vue religieux comme à tant d'autres, c'est ensuite parce que toutes les femmes n'auraient pas pu se soumettre régulièrement à ces pèlerinages comme les hommes.

M. d'Eichthal veut aussi trouver dans *Néh.*, VIII, la preuve que le *Deutéronome* date seulement de l'époque d'Esdras et de Néhémie[1]. Il le conclut d'abord de *Néh.*, VIII, 10, où, d'après lui, on recommande au peuple de se réjouir à l'occasion de la fête des Tabernacles, comme le veut le *Deutéronome*. Mais en réalité il n'y est nullement question de cette fête ; il n'en sera parlé que plus loin[2]. Et puis, même s'il en était ainsi, cela ne prouverait nullement que le *Deutéronome* ne date que de cette époque. — Comme *Néh.*, VIII relate la lecture et l'explication de la Loi, qui eurent lieu dans l'espace de sept matinées, notre auteur en infère qu'on n'aurait pas pu lire et commenter tout le Pentateuque dans ce court espace de temps et que le livre de la Loi mentionné aura été le *Deuteronome*[3]. Il n'est toutefois pas dit qu'on lut toute la Loi, mais seulement qu'on lut *dans* la Loi[4]. D'ailleurs, l'école de Reuss soutient que le code sacerdotal seul fut lu à cette occasion. M. d'Eichthal trouve aussi une confirmation de son point de vue dans *Néh.*, VIII, 17, d'où il ressort que, du temps de Néhémie, plusieurs innovations touchant la fête des Tabernacles furent introduites. Il en conclut qu'alors seulement l'ancienne fête des récoltes fut transformée en fête des cabanes[5]. Il paraît au contraire que, dès les anciens temps, les Israélites célébraient la fête des

1) *Ouv. cité*, p. 333 sqq.
2) V. 13 sqq.
3) *Ouv. cité*, p. 336 s.
4) Voy. v. 3 et 18.
5) *Ouv. cité*, p. 336.

Digitized by Google

récoltes sous les tentes et qu'elle était alors déjà une fête de cabanes[1]. Le code deutéronomique, qui se place à ce point de vue, n'a donc pas besoin de provenir de l'époque tardive de Néhémie et les innovations dont il est question dans *Néh.*, VIII, 17 doivent être expliquées, non par lui, mais par *Lév.*, XXIII, 39-44. — Après avoir signalé ce que le *Deutéronome* dit du prophète selon Jahvé[2], M. d'Eichthal ajoute : « Si, comme nous le pensons, ce passage a été écrit postérieurement à la captivité, on peut s'étonner d'y voir une si grande place faite au prophétisme, qui était alors à son son déclin[3], » Cette réflexion est fort judicieuse. Après l'exil, ce n'est en effet plus le prophétisme qui sert de guide spirituel à Israël, mais le sacerdoce. Aussi est-ce là une raison de plus pour placer la rédaction du morceau en question à l'époque où le prophétisme avait atteint son apogée, c'est-à-dire au siècle qui précéda l'exil. — Notre auteur déclare enfin que le passage du *Deutéronome* concernant la royauté[4], provient le plus naturellement des chefs politiques et religieux qui, après l'exil, espérant le rétablissement de la royauté, devaient s'efforcer de déterminer à l'avance les conditions de ce régime[5]. Nous pensons au contraire que cette règle, dirigée contre les abus de la royauté, avait lieu d'être posée pendant qu'on souffrait de ces abus, c'est-à-dire avant l'exil, et non après, quand on était soumis au régime perse et qu'il y avait fort peu d'espoir d'une restauration de la royauté judéenne. — Faisons encore remarquer que la thèse fondamentale soutenue par M. d'Eichthal, et d'après laquelle le *Deutéronome* aurait provoqué la réforme d'Esdras et de Néhémie, apparaît déjà comme erronée pour ce seul fait, constaté plus haut, que du temps de ces derniers et dans leurs mémoires, la distinction entre prêtres et Lévites est déjà une règle fixe, tandis que le *Deutéronome* ne connaît pas encore cette distinction. Ce livre ne peut donc avoir joué à l'époque indiquée, qu'un rôle secondaire et non le

1) *Os.*, XII, 10; *Zach.*, XIV, 16-19.
2) *Deut.*, XVIII, 15 sqq.
3) Page 342.
4) *Deut.*, XVII, 14 sqq.
5) Page 343 sqq.

Digitized by Google

rôle principal. C'est ce qui ressort aussi de toutes sortes d'autres raisons que nous aurons à faire valoir plus loin.

M. d'Eichthal et, après lui, M. Horst, ont également soumis le *Deutéronome* à une analyse minutieuse, afin de montrer que c'est un recueil de morceaux très divers. Cette analyse ne saurait ébranler notre point de vue. Tout d'abord elle pourrait bien avoir besoin d'être corrigée sous plus d'un rapport. Et puis, on a reconnu depuis longtemps que ce livre n'est pas l'ouvrage d'un seul jet, mais qu'il renferme des parties plus anciennes et des morceaux de provenance récente. Admettons même que la mosaïque soit plus bigarrée encore qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici, cela n'empêche pas qu'un autre fait, tout aussi certain et trop perdu de vue par ces deux savants, subsistera malgré tout, c'est que beaucoup de chapitres de notre livre n'ont pas seulement une grande ressemblance de langage, mais sont aussi dominés par un même esprit fort caractéristique. Et c'est pour cela qu'on a pu soutenir l'unité du livre avec une assez grande apparence de raisou. Cette unité n'est certainement pas fondée. Mais quiconque méconnaît les pensées maîtresses et le langage identique qui traversent la plus grande partie du livre et en particulier le noyau législatif, tombe dans un extrême opposé, non moins erroné.

Les développements précédents nous amènent à la conclusion que le fond du contenu de II *Rois*, XXII s., est réellement historique, que Josias a positivement entrepris une réforme religieuse dans son royaume, en prenant pour règle les principes fondamentaux de la législation deutéronomique; enfin que les lois essentielles et caractéristiques de ce code ont été promulguées alors pour la première fois, surtout celles qui condamnent absolument le culte des hauts lieux et les pratiques idolâtriques auxquelles on s'y livrait, celles qui inculquent la nécessité de n'adorer que Jahvé et de ne l'adorer que dans le seul sanctuaire légal de Jérusalem, celles enfin qui attribuent le sacerdoce à la seule tribu de Lévi. Ce résultat sera d'ailleurs corroboré par la suite de notre étude.

Une confirmation de ce résultat doit être mentionnée ici même, celle qui nous est fournie par le livre de *Jérémie*, dont les parties authentiques remontent à la fin du VIIe et au commencement

Digitized by Google

du VIe siècle avant notre ère. A côté des livres des *Rois,* aucun autre ne porte, au même degré que ce livre prophétique, l'empreinte du genre deutéronomique, tant au point de vue des conceptions qu'à celui du langage, si bien qu'on a pensé que Jérémie pourrait bien être l'auteur du *Deutéronome*[1]. M. Vernes reconnaît également cette frappante ressemblance. Mais, comme il pense que le *Deutéronome* est un produit post-exilien, il en conclut que le livre de *Jérémie* est entraîné dans sa ruine, qu'il ne peut être qu'un pseudépigraphe des temps postérieurs[2]. Nous sommes convaincu qu'aucun homme vraiment compétent ne souscrira à une thèse aussi extravagante. Car, abstraction faite de quelques morceaux qui sont généralement considérés comme des additions postérieures et ne forment qu'une petite partie de notre livre, tout le reste porte, comme aucun autre écrit prophétique de l'Ancien Testament, un cachet si individuel et circonstancié, qu'on ne saurait réellement douter de son authenticité, à moins qu'on se laisse dominer par le parti pris. Loin d'être entraîné dans la ruine du code deutéronomique, ce livre se défend donc tout seul contre les attaques trop hâtives et superficielles qu'on a dirigées contre lui et fournit en outre un témoignage précieux en faveur de la date assignée par la critique moderne à ce code[3]. L'influence de la législation deutéronomique se remarque d'ailleurs aussi chez les autres prophètes qui ont écrit à la fin du VIIe siècle, ainsi que chez Ezéchiel, dont le livre date de la première moitié du VIe siècle[4].

III. — *La période antique.*

1° *Les lieux de culte et le sacerdoce.* — Primitivement les lieux de culte étaient très nombreux en Israël. Nous en trouvons à Si-

1) Voy. Kuenen, *ouv. cité*, § 10, note 14; de Witte-Schrader, *ouv. cité*, §, 206, note *g*.

2) *Une nouvelle hypothèse*, p. 29-41.

3) Comp. Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 201-203.

4) Kuenen, *ouv. cité*, § 10, notes 10 et 13.

Digitized by Google

chem[1], à Bokim[2], à Ophra[3], à Mitspa en Galaad[4], à Mitspa en Benjamin[5], à Dan[6], à Silo[7], à Béthel[8], à Rama[9], à Guibea[10], à Guilgal[11], à Bethléem[12], à Nob[13], à Hébron[14], sur le mont des Oliviers[15], à Gabaon[16], sur le mont Carmel[17], à Beerschéba[18], sur le mont Thabor[19]. Il est même probable qu'il y avait un lieu saint dans toute localité de quelque importance, comme il y a aujourd'hui une église dans chaque village un peu populeux. Il ressort de I *Sam.*, XIV, 33-35 que dans les anciens temps le sang de toute bête qu'on tuait pour la manger devait être répandu au pied d'un autel. Or, il aurait été impossible de se conformer à cet usage, s'il n'y avait pas eu partout en Israël des lieux saints, consistant au moins dans un autel. C'est ce qu'affirme d'ailleurs formellement *Ez.*, XVI, 24 s. 31. Il semble même qu'il était permis d'offrir des sacrifices en tout lieu. Ainsi Manoah en offrit un à Jahvé sur un rocher, où l'ange de Dieu lui était apparu, à lui et à sa femme[20]. Les gens de Bethschémesch en firent autant dans un champ, après le retour de l'arche sainte du pays des Philistins[21]. Saül

1) *Jos.*, XXIV, 1, 25 s.; *Jug.*, IX, 6.
2) *Jug.*, II, 5.
3) VI, 24; VIII, 27.
4) XI, 11.
5) XX, 1; XXI, 1, 5, 8; I *Sam.*, VII, 5 sqq.; X, 17 sqq.
6) *Jug.* XVIII, 29 sqq.; I *Rois*, XII, 29 s ; *Am.*, VIII, 14.
7) *Jug.*, XVIII, 31; XXI, 19; I *Sam.*, I-IV; XIV, 3.
8) *Jug.* XX, 18, 23, 26 s.; XXI, 2, 4; I *Sam.*, X, 3; I *Rois*, XII, 29, 33; *Am.*, V, 5; VII, 10, 13.
9) I *Sam.*, VII, 17; IX, 12 s.
10) X, 5, 13; II *Sam.*, XXI, 6-9.
11) *Jug.* III, 19 s.; I *Sam.*, X, 8; XI, 14 s.; XIII, 8 s.; XV, 21, 33; *Am.*, V, 5; *Os.*, IV, 15; IX, 15.
12) I *Sam.*, XVI, 4 s.; XX, 6, 28 s.
13) XXI, 2 sqq.; XXII, 9 sqq.
14) II *Sam.*, V, 3; XV, 7-9, 12.
15) XV, 32.
16) I *Rois*, III, 4 sqq.
17) XVIII, 30.
18) *Am.*, V, 5; VIII, 14.
19) *Os.*, V, 1; comp. *Jug.* IV, 6, 12, 14.
20) *Jug.*, XIII, 19.
21) I *Sam.*, VI, 13 sqq.

Digitized by Google

construisit un autel et offrit des sacrifices en rase campagne, après une bataille livrée aux Philistins [1]. Élisée paraît également avoir improvisé un sacrifice indépendamment de tout lieu de culte [2]. Il se pourrait toutefois aussi que ces traits aient pour but de conférer un caractère sacré à des lieux de culte où l'on offrait habituellement des sacrifices. A en juger par l'exemple de l'Éphraïmite Mica, les particuliers pouvaient élever des sanctuaires de famille à Jahvé [3]. L'érection de tout sanctuaire en l'honneur du Dieu d'Israël paraît même avoir été fort louable à ses yeux [4]. Il faut bien remarquer que, tandis que les lieux de culte restèrent fort nombreux en Israël jusque vers l'exil, les prophètes du VIIIe siècle ne polémisent jamais contre la multiplicité des sanctuaires ou contre l'existence des hauts lieux considérés en eux-mêmes, et qu'ils ne présentent pas davantage le temple de Jérusalem comme le seul légitime. Il est donc naturel que les rois les plus pieux aient, jusqu'à Ezéchias, laissé subsister les différents hauts lieux du pays; et si le rédacteur des livres des *Rois* en exprime son regret, il se place au point de vue postérieur de la loi deutéronomique [5], comme nous l'avons vu. Il faut encore remarquer que le prophète Élie rétablit un ancien autel sur le mont Carmel et y offre des sacrifices [6]. Il se plaint même qu'on ait détruit les nombreux autels qui étaient consacrés à Jahvé dans le pays [7]. Élisée permet à Naaman d'emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin d'y élever un autel et d'y offrir des sacrifices à Jahvé [8]. Et Ésaïe exprime l'espoir que, dans la suite des temps, les Égyptiens se convertiront au Dieu d'Israël et qu'ils lui élèveront un autel dans leur pays, pour lui offrir des sacrifices [9].

L'état de choses que nous venons de constater dans un grand

1) XIV, 33-35.
2) I *Rois*, XIX, 21.
3) *Jug.* XVII, 5, 10-13; comp. I *Sam.*, XX, 6, 28 s.
4) I *Sam.*, XIV, 35; comp. II *Sam.*, XXIV, 18 sqq.
5) I *Rois*, XV, 14; XXII, 44; II *Rois*, XII, 3 s.; XIV, 4; XV, 4, 35.
6) I *Rois*, XVIII, 30 sqq.
7) XIX, 10, 14.
8) II *Rois*, V, 17.
9) *Es.*, XIX, 18 sqq.; comp. *Soph.*, II, 11.

Digitized by Google

nombre de textes, empruntés pour la plupart aux parties les plus anciennes de la Bible hébraïque, nous fait évidemment connaître les usages primitifs relativement aux lieux de culte, usages qui existèrent sans conteste pendant des siècles et jusque vers l'exil. Eh ! bien, le même point de vue se retrouve dans une partie de l'Hexateuque, dans celle qui est distincte et de la partie deutéronomique et du document sacerdotal et qui a certainement été puisée aux sources les plus anciennes de cette portion de l'Écriture. Nous voyons là que les patriarches élèvent des autels pour sacrifier à Dieu et pour l'invoquer, dans les différentes localités de la Palestine où ils séjournent plus ou moins longtemps[1]. Jamais on ne leur aurait attribué une telle conduite, si on ne l'avait pas trouvée parfaitement légitime. Car ils sont plutôt des figures idéales que des personnages historiques et nous présentent, par cela même, l'idéal religieux et moral de l'époque où les récits qui nous en parlent furent rédigés. Ce point de vue est confirmé par le fait que la partie de la *Genèse* qui est empruntée au document sacerdotal ne nous dit jamais que les patriarches ont offert des sacrifices dans un lieu quelconque, parce que, d'après ce document, il ne devait y avoir en Israël qu'un seul sanctuaire et qu'il y est défendu sous peine de mort à tout laïque d'offrir des sacrifices à Dieu[2]. Quand les anciennes sources de l'Hexateuque furent écrites, on pensait donc généralement en Israël qu'on se rendait agréable à Dieu, en dressant des autels et en lui offrant des sacrifices. Aussi nous rapportent-elles que Moïse lui-même se conforma à l'usage que nous venons de constater[3].

La même liberté dont les Hébreux jouissaient primitivement quant aux lieux de culte, existait aussi parmi eux touchant le sacerdoce. Il ressort d'une série de témoignages qu'anciennement tout Israélite avait le droit de remplir des fonctions sacerdotales. Ainsi Gédéon, de la tribu de Manassé, offre des sacrifices à Dieu[4].

1) *Gen.*, VIII, 20; XII, 7 s. XIII, 3 s., 18; XXIII, 9, 13; XXVI, 25; XXVIII, 18-22; XXXIII, 20; XXXV, 1-3, 7; XLVI, 1.

2) Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 39 s.

3) *Ex.*, XVII, 15; XVIII, 12; XXIV, 4; comp. *Deut.*, XXVII, 4 sqq.; *Jos.*, VIII, 30 s.

4) *Jug.*, VI, 19 sqq., 25 sqq.

Digitized by Google

Manoah, le Danite, en fait de même[1]. Il faut surtout remarquer que l'un et l'autre agissent sur l'ordre même de Dieu, en sorte qu'il est inadmissible que ce soient là des irrégularités. Pour l'auteur théocratique qui nous rapporte ces faits, ils étaient au contraire parfaitement corrects. Plus loin nous voyons que le roi Saül offrit des sacrifices[2], ainsi que les hommes israélites en général[3]. Lorsque David fit transporter l'arche sainte à Jérusalem, il portait le vêtement sacerdotal, il offrait des sacrifices et bénissait le peuple comme un prêtre[4]. Salomon remplissait également des fonctions sacerdotales[5], ainsi que les prophètes Élie et Élisée[6]. Jéroboam et Achaz ne firent donc que suivre l'usage et les principes traditionnels, en agissant de même, et, si le rédacteur des livres des *Rois* les en blâme, c'est parce qu'il se place au point de vue deutéronomique[7]. C'est conformément à l'usage des anciens temps qu'on nous dit que Job et ses amis offrirent aussi eux-mêmes des sacrifices[8].

Ces usages libres et primitifs trouvent leur reflet dans les plus vieilles sources de l'Hexateuque. D'après celles-ci, c'est le père de famille qui exerce les fonctions sacerdotales, parmi les premiers hommes et à l'époque des patriarches[9]. Moïse aussi remplit ces fonctions[10]. Pour offrir les sacrifices, lors de l'établissement de l'alliance avec Jahvé, c'est-à-dire dans la circonstance la plus solennelle de toute l'histoire du peuple d'Israël, il se fait assister par des jeunes gens choisis parmi les enfants d'Israël [11] et certainement dans toutes les tribus. Le jeune Josué est présenté comme

1) XIII, 16 sqq.
2) I *Sam.*, XIII, 9 sqq.
3) VI, 13 s. 15 *b*; XIV, 34 s; comp. Baudissin., *ouv. cité*, p. 188 s.
4) II *Sam.*, VI.
5) I *Rois*, III, 4; VIII, 14, 54 sqq., 62 sqq.; IX, 25; X, 5.
6) I *Rois*, XVIII, 22 sqq.; 30 sqq., XIX. 21.
7) XII, 32-XIII, 1 sqq.; II *Rois*, XVI, 12 s., comp. II *Chron.*, XXVI, 16 sqq.
8) *Job*, I, 5; XLII, 8 s.
9) *Gen.*, IV, 3 s.; VIII, 20; XII, 7 s.; XIII, 4, 18; XV, 9; XXII, 1 sqq.; XXVI, 25; XXXV, 1 sqq.; XLVI, 1.
10) *Ex.*, XVIII, 15 sqq.; XXIV, 6-8; XXXIII, 7 sqq.; comp. XVII, 15.
11) XXIV, 4 s.

Digitized by Google

un employé du sanctuaire, dont il ne sortait même pas[1]; et l'on sait pourtant qu'il appartenait à la tribu d'Éphraïm[2]. Suivant les mêmes sources, le sacerdoce universel n'existait pas seulement de fait en Israël, à l'origine, il y est aussi érigé en principe. Nous lisons en effet, dans *Ex.*, XIX, 6, qu'en établissant son alliance avec les enfants d'Israël, Jahvé leur fit dire par Moïse : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Tous les Israélites devaient donc être des serviteurs consacrés à leur Dieu et avoir libre accès auprès de lui[3].

De bonne heure pourtant, on trouve des prêtres en Israël, comme chez tous les peuples de l'antiquité. Mais primitivement le sacerdoce ne forme pas une caste à part, il n'est pas le privilège d'une seule famille, comme plus tard. Une ancienne source du Pentateuque suppose qu'il y avait des prêtres parmi les enfants d'Israël, déjà au moment où ils arrivèrent au mont Sinaï et avant la promulgation de la Loi[4]. Les prêtres appartenaient-ils à la tribu de Lévi? Rien ne l'indique. Il faut remarquer au contraire que les textes du Pentateuque qui parlent de l'institution du sacerdoce lévitique ne le font que plus loin. Dans le livre des *Juges*, nous voyons que l'Éphraïmite Mica consacre son fils pour être prêtre auprès de son sanctuaire privé[5]. Mais la consécration à la prêtrise confère si peu un caractère indélébile que bientôt après ce même Mica remplace son fils dans la charge sacerdotale par un prêtre de vocation, en le consacrant toutefois aussi lui-même à ses fonctions[6]. Quand l'arche de Jahvé est ramenée du pays des Philistins et déposée à Kiriath-Iearim, dans la maison d'Abinadab, les gens de l'endroit consacrent le fils de ce dernier pour la garder[7]. Samuel est voué dès son enfance au service du sanctuaire[8] et il remplit dans la suite les fonctions de sacrifica-

1) XXXIII, 11.
2) *Nomb.*, XIII, 8.
3) Voy. Dillmann, *au passage cité.*
4) *Ex.*, XIX, 22, 24.
5) XVII, 1-5.
6) V. 7 sqq.
7) I *Sam.*, VII, 1.
8) I sqq.

Digitized by Google

teur[1], bien qu'il n'appartienne pas à une famille sacerdotale ni à la tribu de Lévi[2], comme on l'a prétendu ultérieurement, pour justifier sa prêtrise au point de vue des codes deutéronomique et sacerdotal[3]. Nous trouvons d'autres prêtres qui n'appartiennent pas à la tribu de Lévi : un Jaïrite[4], un fils de Nathan, le prophète[5], même des fils de David[6]. Il y a sans doute des traducteurs qui, dans les trois derniers cas, transforment les prêtres en officiers ou en ministres d'État, mais il semble bien à tort[7]. Quand Jéroboam institua des prêtres n'appartenant pas à la tribu de Lévi[8], il suivit donc simplement l'ancien usage, qui était longtemps parfaitement légitime.

Il est évident que les sources bibliques où se trouvent tous ces renseignements sur les lieux de culte et le sacerdoce ont été rédigées avant que les codes deutéronomique et sacerdotal eussent force de loi en Israël, sans cela leurs auteurs, qui étaient des jahvistes fidèles, auraient passé ces faits sous silence, comme étant contraires à la loi mosaïque et divine, à l'instar de ce que nous voyons dans les parties de la *Genèse* empruntées au code sacerdotal; ou bien ils les auraient blâmés, comme le rédacteur des livres des *Rois* l'a fait; ou enfin ils les auraient présentés sous un autre jour, conformément à ce que nous voyons également dans le code sacerdotal, ainsi que dans les *Chroniques*. Et comme beaucoup de ces renseignements sont puisés dans des chapitres ou des portions plus étendues qui présentent une frappante unité, au point de vue du fond et de la forme, nous sommes en droit d'affirmer, avec toute l'école critique moderne, mais contrairement à l'avis de M. Vernes, que, dans la Bible hébraïque, nous possédons des morceaux nombreux qui remontent passablement plus haut que l'exil, puisqu'ils ont été rédigés avant

1) VII; 9 s.; IX, 12 s.; X, 8; XVI, 5.
2) I, 1; II, 19.
3) I *Chron.*, VI, 13, 18.
4) II *Sam*, XX, 26; comp. *Nomb.*, XXXII, 41; *Deut.*, III, 14; *Jug.*, X, 3 sqq.
5) I *Rois*, IV, 5.
6) II *Sam.*, VIII, 18,
7) Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, p. 460.
8) I *Rois*, XII, 31; XIII, 33; comp. II *Rois*, XVII, 32.

Digitized by Google

la promulgation du code deutéronomique sous Josias. D'après ce que nous venons de voir et d'après les indices littéraires qu'on trouve consignés dans tout bon manuel d'exégèse biblique ou d'introduction à l'Ancien Testament, nous pouvons ajouter que ces morceaux renferment aussi des traits caractéristiques qui permettent de les relier entre eux et de les distinguer des textes de provenance plus récente.

2° *Les plus anciens codes israélites.* — Les plus anciens codes israélites parvenus jusqu'à nous sont contenus dans *Ex.*, xx-xxiii et xxxiv, 10-27. Nous allons considérer ce qu'ils nous disent touchant les lieux de culte et de sacerdoce, pour voir si nous trouvons là des indications sur l'époque d'où ils proviennent.

Nous lisons dans *Ex.*, xx, 24 : « Tu m'élèveras un autel de terre, sur lequel tu offriras tes holocaustes et tes sacrifices d'actions de grâces, tes brebis et tes bœufs. Partout où je rappellerai mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. » Il est évident que ce texte consacre l'ancien usage touchant les lieux de culte et que son auteur n'avait pas le moindre soupçon que le service divin pût être rattaché à un seul sanctuaire, mais qu'il admettait qu'on pouvait élever un autel en l'honneur de Jahvé et y offrir des sacrifices dans un grand nombre de lieux, à l'exemple des patriarches, selon les plus anciennes sources de la *Genèse*[1]. M. Vernes lui-même est obligé de reconnaître la justesse de cette interprétation[2]. Il est vrai, pour atténuer la portée de ce passage et les conclusions qu'on pourrait en tirer contre ses théories critiques préconçues, il dit de ce texte : « C'est la trace curieuse d'une explication théologique appliquée aux choses d'un passé reculé; ce n'est en aucune façon une prescription législative, destinée à servir de maxime et de règle pour les contemporains de l'auteur[3]. » N'est-ce pas là du pur arbitraire? Nous prions tout lecteur de vouloir bien relire le texte biblique, et il verra que c'est bel et bien une règle législative, qui, loin de se rapporter au passé,

1) Voy. Dillmann, *à ce texte.*
2) *Précis*, p. 485, note 4 et p. 633 s.
3) Page 635.

Digitized by Google

veut prescrire à Israël ce qu'il doit faire et dans le présent et même dans tous les temps à venir; car Jahvé, qui est censé parler, s'exprime au futur et ses ordonnances doivent, ici comme partout, être considérées comme des règles perpétuelles.

M. Vernes insiste toutefois et déclare, à la dernière page citée, note 1[1], qu'on a bien tort de croire que le *Livre de l'Alliance* autorise la pluralité des lieux de culte, puisque « ce petit code prescrit, de la manière la plus formelle, le triple pèlerinage à Jérusalem[2] ». Eh bien, dirons-nous une seconde fois, que le lecteur examine le texte auquel on nous renvoie et il verra que le prétendu ordre formel du triple pèlerinage à Jérusalem ne s'y trouve nullement, mais simplement la prescription de se rendre, pour y offrir les sacrifices voulus, à la maison de Jahvé; et qu'on remarque bien que celle-ci est sans article dans le texte original. Ce passage n'implique donc en aucune façon la pensée qu'il n'y aurait qu'un seul sanctuaire en Israël, celui de Jérusalem, mais seulement qu'il y a, pour chaque fidèle, un sanctuaire, une maison de Dieu dont il relève. Le texte parallèle s'exprime absolument de même[3].

Précédemment déjà, M. Vernes, s'occupant de cette question, avait fait entendre que, dans le passage mentionné du *Livre de l'Alliance*, s'exprime le même point de vue que dans *Deut.*, XVI et *Lév.*, XXIII[4]. Mais quand on y regarde de plus près, on constate plutôt entre ces morceaux une énorme différence. Ainsi les paroles de l'*Exode* disent seulement que chaque Israélite doit se rendre au sanctuaire à chacune des trois grandes fêtes annuelles. Le *Deutéronome*, au contraire, ne cesse d'insister pour bien faire entendre qu'il s'agit du seul sanctuaire légal, choisi par Dieu[5], et cela de manière qu'on voit nettement que l'auteur veut combattre l'ancien usage qui a existé jusqu'à lui et qui consistait à célébrer le culte de Jahvé dans un grand nombre de sanctuaires. Ici,

1) Comp. Havet, *ouv. cité*, III, p. 43.
2) XXIII, 14-19.
3) XXXIV, 22-26.
4) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 61.
5) *Deut.*, XVI, 2, 5-7, 11, 15 s.

Digitized by Google

comme ailleurs dans le code deutéronomique, il est parfaitement évident que celui-ci veut créer une situation nouvelle, qu'il lutte pour faire prévaloir des principes nouveaux concernant le sanctuaire et le sacerdoce. Quant au chapitre du *Lévitique*, il présuppose déjà, ainsi que tout le code sacerdotal, comme une chose qui va de soi, qu'il n'y a qu'un seul sanctuaire pour Israël, parce que, ici, nous trouvons le dernier terme de l'évolution touchant la question qui nous occupe.

A l'appui de notre interprétation vient le fait suivant. On reconnaît généralement parmi les critiques que les deux plus anciens codes israélites faisaient partie des deux plus anciennes sources de l'Hexateuque. Or, nous avons vu que celles-ci, dans leurs parties narratives, considèrent comme parfaitement légitime la pluralité des lieux de culte. Il est donc fort improbable que, dans les parties législatives de ces mêmes sources, s'exprime une théorie toute différente. Il est de plus certain que l'une de ces sources au moins est d'origine éphraïmite [1]. Comment admettre dès lors qu'elle aurait incorporé un code prescrivant à Israël de se rendre au temple de Jérusalem pour y adorer Jahvé, alors qu'il y avait, comme on sait, un antagonisme accentué entre les sanctuaires du royaume du nord et le temple de la capitale judéenne.

Si nous passons à ce que les anciens codes israélites nous apprennent au sujet du sacerdoce, nous sommes d'abord frappé de ce fait caractéristique qu'ils n'en parlent expressément dans aucun texte. Le terme de prêtre n'y brille que par son absence. Quel contraste, à cet égard, entre ces codes et ceux des temps postérieurs! Nous avons vu combien celui du *Deutéronome* s'applique à constituer un sacerdoce purement lévitique et à lui assurer la subsistance. Nous savons que le code sacerdotal s'efforce, plus encore, de revendiquer le sacerdoce au profit des seuls Aaronites et combien il entre dans les détails les plus minutieux pour régler tout ce qui concerne le sacre, les vêtements, les fonctions et les revenus du personnel voué au service du sanctuaire. Et dans les

1) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 3 s.

Digitized by Google

anciens codes nous ne trouvons pas un traître mot là-dessus ! On y est vraiment transporté, sous ce rapport, dans un monde tout autre. Même dans le passage du *Livre de l'Alliance* expliqué plus haut et où il est question de l'offrande des sacrifices, ainsi que dans le contexte, où le même sujet revient [1], Jahvé s'adresse à Israël collectivement pour lui donner ses instructions à ce sujet. On serait presque tenté de croire qu'ici les prêtres sont ignorés de propos délibéré ou que l'auteur n'en connaissait pas.

Cette conclusion serait pourtant excessive. Quand *Ex.*, XXII, 28 dit : « Tu me donneras le premier-né de tes fils », il se pourrait que cela voulût dire que les premiers-nés doivent être consacrés au sacerdoce[2]. Ce point de vue expliquerait fort bien comment le code sacerdotal est arrivé à la conception, que les Lévites sont consacrés au service de Dieu à la place des premiers-nés [3]. On pourrait donc admettre que, dans les anciens temps, ceux-ci étaient spécialement voués au sacerdoce. Cette opinion n'a pourtant pas une base assez solide, vu que la parole qui nous a servi de point de départ est trop peu explicite et que les autres vieux textes législatifs, qui disent que les premiers-nés des hommes et des animaux domestiques appartiennent ou reviennent à Jahvé, font clairement entendre qu'il s'agit de la consécration à Dieu, non par le sacerdoce, mais par le sacrifice, ce qui a fait insérer dans deux d'entre eux la clause, que les premiers-nés des hommes doivent être rachetés [4].

Nos codes supposent par contre réellement l'existence d'un sacerdoce régulier aux différents sanctuaires, quand ils disent qu'il faut comparaître devant Dieu pour régler certaines questions de droit [5], ou quand ils prescrivent que tout Israélite présentera ses offrandes au sanctuaire, à chacune des grandes fêtes annuelles [6]. Dans les deux cas, on songeait assurément à l'existence d'un sacer-

1) *Ex.*, XX, 24-26.
2) Dillmann, *à ce texte*; Baudissin, *ouv. cité*, p. 56.
3) *Nomb.*, III, 12; VIII, 16.
4) *Ex.*, XIII, 11-15; XXII, 28 s.; XXXIV, 19 s.
5) XXI, 6; XXII, 7 s.
6) XXIII, 14-19; XXXIV, 23-26.

Digitized by Google

doce régulier près des sanctuaires, soit pour rendre la justice au nom de Jahvé, soit pour accueillir, en son nom, les offrandes et les sacrifices faits par les fidèles.

Voilà tout ce que nous apprenons ici sur ce point capital. Ce quasi-silence n'est-il pas fort significatif? Il prouve certainement que, lorsque nos codes furent élaborés, on n'avait encore en Israël aucune des préoccupations sur le sacerdoce qui devinrent si vives quand le code deutéronomique fut composé et qui dominèrent complètement la situation religieuse, quand le code sacerdotal fut conçu. Ce silence frappant ne peut s'expliquer que d'une façon : quand nos codes furent rédigés, les usages traditionnels concernant le sacerdoce étaient encore en vigueur d'une manière si incontestée, ils servaient encore si bien de règle aux yeux de tout le monde, qu'il était absolument inutile de légiférer là-dessus. Nous avons vu que la tradition tolérait une grande liberté dans l'offrande des sacrifices. Cette liberté était certainement admise d'emblée par les anciens législes israélites, sans cela ils auraient protesté contre elle, comme le firent les législes des âges suivants. Le texte déjà étudié, *Ex.*, xx, 24-26, semble impliquer l'idée que tout Israélite peut offrir des sacrifices à Dieu.

Ce que nous venons de constater prouve qu'un assez long espace de temps doit s'être écoulé entre la composition de nos codes et la rédaction de celui du *Deutéronome*. C'est là une confirmation de l'opinion généralement admise par l'école critique moderne, d'après laquelle les deux plus anciennes sources du Pentateuque, avec les codes en question, remontent sûrement plus haut que la ruine du royaume d'Israël, suivant quelques savants au moins d'un siècle plus haut ou même davantage. Pour l'une de ces sources, cela est tout à fait certain [1]. Une comparaison entre ces codes et les livres prophétiques du VIIIe siècle, parvenus jusqu'à nous, corrobore cette manière de voir. Car, de part et d'autre, on remarque le même souffle humanitaire, la même tendance à faire consister la fidélité envers Jahvé principalement dans la pratique de la justice, enfin la même absence de préoccupations sacerdotales et rituelles. (*A suivre.*) CH. PIEPENBRING.

1) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 4.

Digitized by Google

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

(ANNÉE 1890 [1])

On se plaint beaucoup, depuis quelques années, du nombre sans cesse croissant des revues archéologiques; et c'est avec une sorte d'effroi qu'on voit surgir un périodique nouveau. Nous n'aurons garde d'aller contre l'opinion commune ; ces plaintes nous semblent très justifiées. Il vient cependant de paraître en Italie un recueil à propos duquel elles seraient malséantes, tant il est utile et destiné à rendre de grands services à la science. Nous voudrions en dire quelques mots, avant de rendre compte des découvertes de 1890. Depuis cinq ans, l'Institut de correspondance archéologique, devenu l'Institut archéologique allemand, a changé la nature de ses publications. Les *Annali* et le *Bullettino*, fondus ensemble, sont représentés par les *Mittheilungen*; les précieux *Monumenti* in-folio ont été supprimés et les *Antike Denkmäler* de Berlin ne les ont pas complètement remplacés. De la sorte, l'Italie se trouvait dépourvue de tout périodique de grand format où les monuments anciens que les fouilles fournissent sans cesse pussent être reproduits en dimensions convenables. Cet état de choses ne pouvait se prolonger. L'Académie des Lincei vient d'y remédier. Nous ne saurions mieux faire, pour indi-

1) Cf. les périodiques suivants publiés en 1890 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei. — Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. — Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abtheilung.*

Digitized by Google

quer l'esprit et le genre de la réforme opérée par ses soins, que de traduire une partie de la préface mise en tête du nouveau recueil.

« 1° Les *Notizie degli Scavi* continueront à être publiées régulièrement, comme par le passé, mais la rédaction devra vérifier autant que possible leur titre de *Notizie* (*nouvelles*). Ainsi, sera exclu tout travail trop étendu et de nature scientifique, destiné à l'explication des monuments dont la découverte sera annoncée dans cette revue.

« 2° Il est créé une série nouvelle et spéciale de publications académiques portant le titre de *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*. Là seront publiés, décrits, expliqués, des monuments de toute sorte, romains, grecs, italiques, paléethnologiques, intéressant l'épigraphie, la numismatique, ou même la philologie, comme les papyrus, etc... Les limites chronologiques seront celles de l'antiquité païenne.

« 3° Les monuments à publier et à expliquer dans cette série ne seront pas seulement ceux qui auront été trouvés en Italie, mais encore ceux que des Italiens auront trouvés en Grèce ou ailleurs. Il ne s'agit pas non plus uniquement de ceux qui, mis au jour depuis peu, auront été signalés dans les *Notizie degli Scavi*, mais aussi de ceux qui, découverts il y a longtemps, sont restés inédits, et même d'autres, déjà édités, qu'il pourrait paraître opportun de mieux publier.

« 4° Cette publication aura un caractère pratique, c'est-à-dire qu'on s'appliquera surtout à mettre en lumière des monuments et à fournir au public savant de nouveaux matériaux scientifiques. Par conséquent, on exclura les travaux de nature purement théorique ; une fois acceptés, ils pourront trouver place dans les *Atti dell'Accademia*. »

Ces *Monumenti antichi* paraîtront à intervalles irréguliers, en volumes ou en fascicules in-quarto, suivant la longueur des travaux qu'on y insérera. Les deux fascicules déjà édités ne contiennent point de travaux dont le présent Bulletin puisse tirer parti. Mais on annonce un prochain mémoire de M. Mommsen sur lequel nous attirerons au moment opportun l'attention des lecteurs

Digitized by Google

de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il s'agit d'une double découverte du plus haut intérêt.

I

Sur la rive gauche du Tibre, presque à l'endroit où s'élevait jadis le théâtre Apollo, on a retrouvé, à la fin de l'année dernière, une longue inscription sur les *ludi seculares*. Ce texte, de cent soixante-quinze lignes environ, est comme le programme officiel de la fête, dressé par le collège des *Quindecemviri sacrisfaciundis*, qui ordonnait les cérémonies de ce genre. L'inscription se réfère aux jeux de l'année 737 (17 av. J.-C.) que présidèrent Auguste et Agrippa, choisis par le collège. A cette occasion Horace composa le *Carmen seculare*. Il en est fait mention expresse dans le texte : *Carmen seculare composuit Q. Horatius Flaccus*. Quelques fragments déjà connus, et conservés au Musée du Vatican, sont à rapprocher de ce document qu'ils complètent. A la suite de cette heureuse trouvaille, les recherches furent poussées avec ardeur en ce même endroit, et bientôt une seconde inscription du même genre était déterrée. Elle n'est pas dans un aussi bon état de conservation que la précédente, mais brisée en nombreux morceaux. Extraits avec soin, ces fragments ont pu être rattachés les uns aux autres ; et il est clair que cette inscription se rapporte à la célébration des jeux sous Septime-Sévère, en l'année 204 de l'ère chrétienne (957 U. c.) Enfin, à une petite distance de cet endroit, dans l'intérieur de la ville, M. Lanciani croit avoir retrouvé le *Terentum* ou *Tarentum*, lieu célèbre où se donnaient les jeux en question. L'emplacement est entre la Chiesa Nuova et le palais Sforza-Cesarini. De cette triple découverte, une vive lumière jaillira certainement sur l'institution des *ludi seculares*. Nous nous sommes empressés de la signaler. Mais, pour en parler avec quelques détails, il faut attendre que les revues romaines nous apportent des renseignements précis.

Parmi les vues les plus recherchées jadis des visiteurs de Rome, il faut compter les rives du Tibre. Les maisons entassées les unes à côté des autres dans le plus agréable désordre, entremêlées d'arbres çà et là, baignaient librement leur pied dans le

Digitized by Google

fleuve. N'étaient les palais absents, on eût dit une sorte de grand canal comme celui qui fait la gloire de Venise. Les peintres y trouvaient sans cesse de nouveaux motifs, et le nombre des « Bords du Tibre » est incalculable. Tout ce décor vient de disparaître. Plus soucieuse, et à juste titre, de salubrité que de pittoresque, la municipalité de Rome a résolu d'arrêter les infiltrations qui se produisaient jusqu'au centre de la ville et y maintenaient les germes de la fièvre. Depuis plusieurs années, de grands travaux sont entrepris dans cette intention. Toutes les maisons en bordure du Tibre ont été abattues sans pitié; sur l'une et l'autre rive, un égout collecteur parallèle au fleuve recueillera les eaux; de larges quais s'achèvent; et nous aurons un Tibre endigué, comme l'Arno à Pise et à Florence. Désormais, tout porte à le croire, les inondations ne sont plus à redouter.

Les archéologues de leur côté n'ont qu'à se louer de ces travaux, car les dragages et les terrassements ont amené de précieuses découvertes, notamment au cours de l'année 1890. Nous avons déjà indiqué les textes relatifs aux *ludi seculares*. Il faut y joindre un nombre vraiment considérable de *cippi terminales*. On appelle ainsi des bornes placées au nom de l'État sur les rives du Tibre. Elles indiquent les limites du fleuve qui sont du domaine public et où il est interdit aux particuliers de bâtir. C'est seulement en l'année 700 de Rome (54 av. J.-C.) que les censeurs procédèrent à cette délimitation. Les empereurs la renouvelèrent plusieurs fois, ainsi que le prouvent les inscriptions précédemment trouvées. La dernière opération dont le souvenir nous soit parvenu, est de l'année 300, sous Dioclétien et Maximien. Parmi les nouveaux *cippi* découverts l'année dernière, deux se rapportent à la *terminatio* faite par Trajan (101 ap. J.-C.), un autre à celle d'Antonin le Pieux (161 ap. J.-C.), les dix-sept autres à celle d'Auguste (747 de Rome, 7 av. J.-C.). Ces derniers étaient encore en place, sur la rive droite du fleuve, devant les *Prati di Castello*. Ils occupent une étendue totale de 432 mètres.

C'est du lit même du Tibre que proviennent deux inscriptions qui, malgré leur brièveté, ne laissent pas d'offrir un réel intérêt. L'une se lit : M · C · POMPIO · NO F DEDRON HERCOLE,

Digitized by Google

M(arcus) (et) C(aius) Pomp(i)lius No(vii) f(ilii) ded(e)runt Herculi. L'autre est ainsi conçue : AISCOLAPIO · DONO// L · ALBANIVS · K · F. DEDIT, *Aiscolapio dono(m) L(ucius) Albanius K(aesonis) f(ilius) dedit.* Découvertes il y a plus de deux ans, elles avaient été transportées dans les magasins de la ville, et s'y trouvaient confondues parmi les débris de tout genre que les dragues ont retirés du fleuve. En mettant en ordre le nouveau Musée national des Thermes de Dioclétien, on les a heureusement distinguées. Ces textes, de l'époque républicaine, sont gravés sur la face antérieure de deux petites bases de statues. On voit encore à la partie supérieure de chacune d'elles deux trous avec des vestiges de plomb, qui indiquent la place de la statuette. Ce sont des ex-voto. Le premier, offert à Hercule, est le plus ancien, ainsi que le prouvent l'écriture et les formes assez rares *Pomplio*, *dedron*, *Hercole*. Il remonte sans doute au ve siècle de Rome. On peut soupçonner qu'il avait été déposé dans le *Fanum Herculis* du *Forum Boarium* ; toutefois ce n'est là qu'une hypothèse, et les doutes sont très légitimes sur la provenance de cette dédicace. Il n'en va pas de même pour la seconde, qui est d'un âge un peu plus récent, et où la forme *Aiscolapius* se présente pour la première fois. Au commencement du IIIe siècle avant J.-C. Rome fut désolée par une terrible peste. Après avoir eu recours en vain aux supplications ordinaires, la ville, suivant l'usage dans les circonstances critiques, consulta les Livres sibyllins ; et, d'après leur réponse, le culte d'Esculape fut importé d'Épidaure à Rome. Déjà la plupart des dieux helléniques, Apollon, Artémis, Déméter, Perséphone, Hadès, Hermès, Aphrodite avaient pénétré dans le panthéon romain, et étaient devenus Diane, Cérès, Proserpine, Pluton, Mercure et Vénus. Esculape clôt, pour ainsi dire, la série. Après lui commença l'immigration des cultes orientaux. La nouvelle divinité fut installée avec pompe dans son temple, qui s'élevait dans l'île du Tibre[1], aujourd'hui isola di San Bartolomeo, sur l'emplacement qu'occupe l'église du même nom (293 av. J.-C,). Nous savons qu'en peu de temps ce sanctuaire fut très fréquenté ; de

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887, t. XVI, p. 341.

Digitized by Google

toutes parts les malades venaient demander au dieu leur guérison et la santé. Il y avait dans ce culte une part de mystère bien propre à frapper les imaginations. Esculape communiquait ses avis au moyen des songes, mais il fallait souvent un assez long temps pour les mériter; une période de préparation, d'incubation sacrée était nécessaire. Aussi aménagea-t-on parmi les dépendances du temple un hôpital où les consultants se soumettaient à la méthode oniromantique. Ce traitement n'était d'ailleurs pas spécial au culte d'Esculape. Nous le retrouvons en usage dans les sanctuaires consacrés à Sérapis et à Minerva Medica[1]. Mais nulle part peut-être il ne devint aussi florissant; de nombreux témoignages en font foi. A tous ceux que nous possédions, il faut joindre et compter parmi les plus anciens l'inscription que nous avons rapportée plus haut. Elle provient, en effet, selon toute vraisemblance, du temple de l'isola di San Bartolomeo, puisqu'elle a été recueillie dans le Tibre. Lucius Albanius était un dévot d'Esculape, et l'on peut conjecturer qu'il avait obtenu de lui quelque faveur, peut-être la guérison. C'est en reconnaissance de ce bienfait qu'il lui dédia un ex-voto.

Lorsque la France eut cédé le Palatin au gouvernement italien après les événements de 1870, les fouilles commencées furent continuées avec diligence, et donnèrent, en peu d'années, des résultats considérables. Sans parler de plusieurs vestiges de la Rome primitive, de nombreuses constructions de l'époque impériale ont revu le jour à la suite de ces travaux. On y a reconnu le palais de Caligula, celui de Tibère, celui de Domitien, le stade du même empereur et le Septizonium de Septime-Sévère. A vrai dire, ces attributions sont loin d'être certaines et peut-être faudra-t-il les changer quelque jour. On les conserve jusqu'à nouvel ordre parce qu'elles sont commodes et qu'elles s'appuient sur des arguments pour le moins vraisemblables. Ce qui gêne les archéologues romains dans leurs essais d'identification, c'est que le Palatin n'est pas complètement déblayé. Des constructions modernes avec leurs jardins, telles que les couvents de San Se-

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 77.

Digitized by Google

bastiano et de San Bonaventura et la villa Mills, en occupent encore une grande partie, et recouvrent, à n'en pas douter, les restes de plusieurs édifices. Le plus important peut-être de ces monuments cachés est le temple d'Apollon Palatin, bâti par Auguste en l'honneur du dieu, son protecteur. C'est en l'année 718 (36 av. J.-C.), après la campagne de Sicile, que fut entreprise la construction de ce sanctuaire. La dédicace n'eut lieu que huit ans plus tard, en 726. Les Livres sibyllins reconstitués et expurgés y furent transférés. L'empereur lui-même nous apprend, dans ses *Res gestae*, qu'il l'avait entouré de portiques et qu'il y consacra en 725 (29 av. J.-C.) des dépouilles prises sur les ennemis, en même temps qu'au Capitole et dans les temples de Vesta, de Mars Vengeur et de César. Pline ajoute qu'il en décora le vestibule de statues des Danaïdes, œuvre de Bupalos et d'Athénis. Les marbres précieux furent prodigués. Enfin une riche bibliothèque fut adjointe et compléta ce bel ensemble. Le prince, qui attribuait volontiers ses succès au secours d'Apollon, avait voulu que le temple de ce dieu éclipsât les quatre-vingt deux édifices sacrés qu'il éleva ou restaura dans la ville même. On comprend sans peine l'intérêt qu'excite parmi les savants ce temple du Palatin, et le désir qu'ils ont d'arriver à en déterminer la situation. Plusieurs tentatives ont déjà été faites dans ce sens ; elles ont médiocrement réussi. Mais M. Huelsen, l'habile continuateur de Jordan dans les études de topographie romaine, vient de reprendre la question ; et le résultat de ses recherches, qu'il a récemment fait connaître, nous semble des plus instructifs.

A défaut des documents matériels, que les fouilles seules pourraient fournir, il invoque le témoignage des écrivains de l'antiquité. Festus nous apprend que « la *Roma quadrata*, où sont déposés tous les objets dont on se sert, lors de la fondation des villes, pour attirer d'heureux présages, se trouvait au Palatin *devant le temple d'Apollon* ». Le nom de *Roma quadrata* s'interprétait de deux façons chez les anciens. On appela ainsi, dans les traditions postérieures, le Palatin tout entier, berceau de la puissance romaine, ou mieux la citadelle qui en occupait le sommet. On donnait aussi à ce mot un autre sens beaucoup plus restreint,

Digitized by Google

et c'est celui que Festus a ici en vue. D'après certains rites, qui passent pour étrusques, on creusait un trou au centre de toute ville qui se fondait. Cette espèce de fosse, recouverte d'une pierre, mettait en communication les vivants et les mânes. A certains jours déterminés, la pierre était levée et les mânes pouvaient librement sortir. Toutes ces pratiques sont pour nous bien obscures. Mais ce qui ne fait pas doute, c'est la dénomination de *Roma quadrata* servant à indiquer la fosse centrale dont nous venons de parler. On la désignait encore d'une autre façon par le terme *mundus*. Quelle est la signification précise de chacun de ces mots? Dans quels cas l'un est-il employé de préférence à l'autre? C'est ce qu'il est très difficile de dire. Aussi bien une seule chose nous importe en ce moment, l'identité de la *Roma quadrata* et du *mundus*, situé au centre augural de la cité. Or, au dire d'Ovide[1], le *mundus*, « ce lieu où fut fondée la Rome primitive », était dans le voisinage de la porte du Palatium et du temple de Jupiter Stator. En cet endroit, on avait devant soi la façade du palais impérial, et un escalier de vastes proportions conduisait jusqu'au temple d'Apollon. Un troisième témoignage vient confirmer les deux précédents. L'historien Josèphe, en racontant les scènes tumultueuses qui marquèrent l'avènement de Claude[2], nous montre les prétoriens conduisant à la *Sacra via* leur nouvel élu, qu'ils ont découvert dans un coin du palais impérial. Ils traversèrent, dit-il, l'*area Palatina*, et passèrent auprès de l'endroit où fut fondée la cité. Cette dernière dénomination ne peut convenir qu'au *mundus*.

Les divers endroits mentionnés par Ovide et Josèphe, l'*area Palatina*, le temple de Jupiter Stator et la porte du Palatin sont assez bien connus. On nommait *area* la dépression comprise entre les deux sommets du Palatin, le Germalus au nord-ouest et le Palatium au sud-ouest. Aujourd'hui cette dépression est peu sensible; car les constructions successives des empereurs l'ont presque effacée. Mais au temps d'Auguste il n'en était pas de

1) *Tristes*, III, 1. v. 31-32, et v. 59 sqq.
2) *Antiq. Jud.*, XIX, III, 2.

Digitized by Google

même. Nous en avons pour preuves la maison dite de Livie et la maison de l'époque républicaine, déblayées depuis une vingtaine d'années, dont le sol est de beaucoup au-dessous de celui des palais impériaux. Le temple de Jupiter Stator et la porte du Palatin, appelée d'ordinaire *porta Mugonia*, se trouvent à l'est de la colline, presque à l'endroit où la *Velia*, cette pointe avancée du Palatin, s'en détache. Qui voulait gagner la *Sacra via* en venant de l'*area Palatina* devait passer auprès de ce temple et de cette porte. La description de Josèphe se comprend donc sans difficulté. Et, puisque Ovide place en ce même endroit le *mundus*, il est évident que cette cavité sacrée ne pouvait exister, comme on l'a prétendu, sous la villa Mills qui regarde l'Aventin et domine le *Circus maximus*. Elle était tout au contraire vers la *Velia*. Plusieurs inscriptions découvertes en ce lieu, qui ont trait aux légendes de Rome primitive, peuvent servir à corroborer dans une certaine mesure le témoignage d'Ovide. Elles démontrent au moins que les alentours du temple de Jupiter Stator étaient distingués d'une manière toute spéciale dès les premiers temps de la ville. Enfin, pour revenir au texte de Festus, il est clair que nous devons chercher le temple d'Apollon, devant lequel se trouve le *mundus*, auprès du temple de Jupiter Stator et de la *porta Mugonia*. Or, nous n'avons pas le choix de l'emplacement. Au nord, s'étend le palais de Tibère, *domus Tiberiana*; à l'ouest, celui de Domitien, *domus Flavia*; à l'est, passe la *Sacra via*; le sud, occupé par le couvent de San Sebastiano, reste seul libre. C'est là que nous pouvons placer notre édifice. Nibby croyait, et les archéologues répètent encore après lui, que le couvent de San Sebastiano correspond aux riches jardins des empereurs, connus sous le nom d'*Adonaea*. Aucune preuve décisive n'ayant été fournie à l'appui de son dire, cette affirmation gratuite ne saurait ruiner la thèse que nous venons de développer. D'ailleurs Nibby n'est pas toujours heureux dans ses conjectures; et, plus d'une fois, les découvertes ultérieures lui ont donné tort. Par exemple, il indiquait le temple d'Apollon Palatin à l'endroit où les fouilles ont mis au jour le péristyle de la *domus Flavia*. L'état des lieux à son époque était tel, que nous ne pouvons pas accepter

Digitized by Google

toutes ses idées comme certaines. Il faut souvent se borner à les tenir pour probables. Le raisonnement de M. Huelsen nous semble au contraire d'une rigueur scientifique qui ne laisse rien à désirer. S'il procède du connu à l'inconnu, il ne va pas cependant au hasard. Il n'avance que pas à pas et toujours s'appuie sur des textes formels. Aussi la preuve morale nous semble-t-elle assez complète; et nous ne doutons pas que des recherches méthodiques ne vinssent confirmer son opinion en fournissant la preuve matérielle. D'ailleurs cette théorie concorde bien avec plusieurs résultats précédemment obtenus. Un architecte français, M. Deglane, a cru pouvoir établir, ces années dernières, que la *bibliotheca Apollinis*, fondée par Auguste, doit être sous le couvent de San Bonaventura. Et, d'après Flaminio Vacca, on trouva en ce même endroit une vingtaine de statues qu'il appelle des Amazones et qui devaient être les Danaïdes de Bupalos et d'Athénis, placées par Auguste dans le portique du temple. Si l'on considère que les deux couvents de San Sebastiano et de San Bonaventura sont contigus, on devra reconnaître que les conclusions de M. Deglane et le récit de Vacca donnent plus de poids encore à l'hypothèse de M. Huelsen.

Dans un des Bulletins précédents[1], M. Lafaye a rappelé quel était l'usage adopté par les Romains pour la publication et la conservation de leurs traités d'alliance et, en général, des documents qui concernaient les relations extérieures de la république : on les mettait sous la protection des dieux. Ils étaient gravés dans les deux temples les plus augustes de la cité, le *Capitole vieux* (*Capitolium vetus*), sur le Quirinal, l'antique centre de la religion sabine, et le Capitole romain, où fut installée, au temps des Tarquins, la triade divine de Jupiter, Junon et Minerve. Cette habitude, indiquée par les auteurs anciens, est en outre attestée par une série assez nombreuse d'inscriptions découvertes sur l'emplacement de l'un et l'autre sanctuaire, ou du moins dans le voisinage immédiat. Elles se rapportent pour la plupart aux traités d'amitié conclus en l'année 84 avant J.-C. entre les Romains et

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 69 et 79.

Digitized by Google

plusieurs rois ou peuples d'Asie qui les avaient aidés à renverser Mithridate. On y trouve mentionnés, entre autres, Ariobarzane Ier Philoromaeus, roi de Cappadoce, et sa femme, Athénaïs Philostorgos, les habitants d'Éphèse, de Laodicée du Lycus, de Tabae en Carie, les populations de la Lycie. On vient de relever deux nouveaux fragments qui doivent prendre place dans le même groupe épigraphique. Ils sont encastrés dans le mur d'une maison du vicolo Orbitelli, depuis bien longtemps, mais ils avaient jusqu'à présent échappé aux investigations les plus minutieuses des savants. La rédaction est en langues grecque et latine, comme pour les inscriptions que nous avons mentionnées ci-dessus. Et, bien que ces textes soient fort mutilés et ne contiennent aucun nom propre, on peut les identifier sans crainte d'erreur. Il suffit d'ailleurs de gratter la chaux qui les recouvre, pour se rendre compte qu'ils sont gravés sur des blocs de travertin. Ces blocs faisaient partie du soubassement du temple Capitolin.

Mais tous les actes publics du peuple romain n'étaient pas écrits de la sorte à l'extérieur du monument. On les conservait pour la plupart à l'intérieur sur des tables de marbre ou de bronze. Nous possédons quelques spécimens de cette catégorie, tels que la *Lex Antonia de Termessibus* portée en l'année 683 (71 av. J.-C.)et le sénatus-consulte *de Asclepiade*, *Polistrato*, *Menisco*... de l'an 676 (78 av. J.-C.). Une importante découverte récemment faite à Mitylène nous éclaire sur cette coutume. Il s'agit d'une cinquantaine d'inscriptions retrouvées sur l'acropole de cette ville. Les Byzantins les avaient employées dans la construction d'un fortin. C'était leur habitude de se servir ainsi des pierres de toute sorte, taillées par les générations antérieures, pour élever à la hâte des retranchements où ils pussent se renfermer et se défendre. En Afrique, les redoutes byzantines de ce genre sont fréquentes et l'on connaît assez celles de Theveste, de Thamugadi et de Diana Veteranorum. Les Byzantins nous ont rendu là, sans le vouloir, un précieux service. Grâce à eux, plus d'une inscription a été mise à l'abri dans les murs de ces forteresses. Ainsi fut conservée toute la série de Mitylène. Elle se compose de documents publics sur les relations de la cité grecque avec Rome au temps de César et

Digitized by Google

d'Auguste, sénatus-consultes, traités d'alliance, lettres de César dictateur et d'Auguste. Ils étaient gravés sur les murs du temple d'Esculape. C'est la preuve que, dans les provinces, aussi bien qu'à Rome, on mettait ces actes sous la protection des dieux. Dans un de ces fragments, le sénat de Mitylène charge expressément les députés, auxquels on confiait le soin de renouveler l'alliance avec Rome, de demander qu'il leur fût accordé d'offrir un sacrifice au Capitole et que le traité fût écrit sur une table de bronze et affiché sur les murs du temple. Ainsi la politique et la religion allaient de front dans les traités entre Rome et les nations étrangères; entrer dans l'amitié de Rome, c'était obtenir le droit de rendre un culte à ses dieux. Cet accord devait se trouver exposé aux yeux de tous à côté des lois et des sénatus-consultes de la république. Les vraies archives de l'État, c'étaient ces tables de marbre et de bronze qui tapissaient l'intérieur du Capitole.

La via Bonella, qui commence auprès de l'Arc de Septime-Sévère, au Forum, franchit, non loin de là, une arcade massive bien connue à Rome sous le nom d'*Arco de' Pantani*. Cette construction fait partie du mur de grand appareil qui entourait le Forum d'Auguste, et dont une portion considérable subsiste encore aujourd'hui. La Commission archéologique a entrepris de dégager ces ruines vraiment imposantes, jusqu'ici enclavées dans des maisons, et de déblayer le Forum lui-même. Auguste, qui voulait faire de sa capitale une ville magnifique, ne négligea rien pour atteindre ce but. Il restaura ou rebâtit, nous l'avons vu, quatre-vingt-deux temples et un grand nombre d'autres monuments. Le Forum, qui devait porter son nom, paraît avoir été l'objet d'un soin tout particulier. Non content de l'orner de marbres précieux, l'empereur y fit placer les statues des plus célèbres d'entre les Romains, avec des *elogia* contenant le récit de leurs actions. Puis il édifia sur un des côtés de l'*area* et décora des dépouilles prises sur les ennemis le temple de Mars Vengeur, qu'il avait fait vœu de construire au moment de la bataille de Philippes (712/42 av. J.-C.), mais qui ne fut dédié qu'en 752 (2 av. J.-C.) Trois belles colonnes du pourtour sont encore debout à côté de l'*Arco de' Pantani*. C'est pour mettre au jour

Digitized by Google

toute la partie du temple encore cachée, pour retrouver aussi les statues et les inscriptions des grands hommes de l'époque républicaine, que les fouilles ont été décidées. Elles ont déjà donné des résultats très satisfaisants. Du temple même, on a découvert peu de chose, car les premiers efforts ont porté sur la partie sud du Forum. Cependant des débris de colonnes de ce marbre qu'on appelle le « jaune antique » se sont rencontrés parmi les terres. Ils appartiennent au portique qui bordait à droite et à gauche le temple de Mars. Les dimensions de ces fragments et le soin avec lequel ils sont travaillés nous donnent une idée de la beauté du monument lui-même. Le pavé de l'*area* était fait, lui aussi, de matériaux de prix. Une grande quantité de dalles existent encore en place; elles sont de marbre africain, de jaune antique, de cipolin ou de pavonazetto. Enfin on a extrait des morceaux de corniches des chapiteaux d'un beau style, et la base d'un des pilastres flanqués de colonnes cannelées qui séparaient l'hémicycle méridional de l'*area* centrale du Forum. Une statue a aussi été déterrée. Elle est en marbre grec, plus grande que nature. Le personnage porte la cuirasse et la chlamyde ou manteau militaire. Mais on ne saurait l'identifier; car le torse existe seul. Le fini du travail, qui décèle la bonne époque, et la grandeur des proportions permettent de conjecturer, avec une certitude presque complète, que nous avons bien là une des statues élevées par Auguste dans son Forum.

Une série de hautes niches ménagées dans l'épaisseur du mur d'enceinte nous indique la place que ces statues ont occupée : chacune d'elles reposait sur une large base où l'on pouvait lire le nom du personnage et l'indication des magistratures par lui exercées. Puis une plaque de marbre fixée au-dessous de la niche contenait l'*elogium*, c'est-à-dire la mention des hauts faits et tout spécialement des triomphes. Plusieurs inscriptions de chaque sorte sont entre nos mains, mais brisées et incomplètes. Cependant, par d'habiles rapprochements, M. Lanciani et M. Gatti sont parvenus à les déchiffrer presque toutes. Elles portent les noms d'Appius Claudius Caecus, de Sylla, ou rappellent la mémoire de Fabius Maximus, de Lucius Cornelius Scipion surnommé l'Asia-

Digitized by Google

tique, frère de Scipion l'Africain. Nous ne saurions entrer ici dans les détails ; ce serait sortir des limites naturelles de ce Bulletin. Nous avons seulement voulu indiquer l'importance de ces découvertes et l'intérêt de cet ensemble de ruines dominées par le temple de Mars Vengeur. Il nous reste à former le vœu que les fouilles, aujourd'hui suspendues, soit reprises et poursuivies avec la même ardeur qu'on y apporta au début. Les archéologues romains sont en possession d'une veine sans doute très riche et qu'ils ne se repentiront pas d'avoir exploitée jusqu'au bout..

Malgré la diligence des inspecteurs du Service des Antiquités, il arrive plus d'une fois que des trouvailles intéressantes leur échappent. Certains propriétaires, lorsqu'ils rencontrent sur leur terrain des objets de petites dimensions et, par conséquent, faciles à cacher, se gardent bien d'avertir l'autorité compétente. Ils s'entendent avec un marchand d'antiquités, dans l'espoir d'un bénéfice. L'archéologue doit donc avoir l'œil ouvert sur les boutiques de ces industriels, et être sans cesse aux aguets. Dans un tas de débris sans valeur, il arrive qu'on rencontre un bon fragment de sculpture ou une inscription intéresssante. C'est ce que M. Gatti a éprouvé l'année dernière. Chez un vendeur de ce genre, il distingua une petite base de marbre dont la provenance est incertaine ; on croit qu'elle a été déterrée à Rome même. A la partie supérieure se voient encore les trous qui servaient à fixer une statue. Cette inscription se lit sur la face : « Au Génie d'Auguste, Marcus Calpurnius Hospes et Marcus Marius Serenus ont dédié (cette statue). » Lorsque le Génie d'Auguste est mentionné dans un texte épigraphique, c'est presque toujours à côté des Lares[1]. Chaque quartier, on le sait, possédait un autel consacré à ces protecteurs. Auguste une fois victorieux et maître de l'empire, son Génie, divinité tutélaire, fut associé au culte des Lares et considéré comme étendant son influence bienfaisante sur la ville. Et même les Romains ne furent pas seuls à l'invoquer ; bientôt on lui rendit des honneurs dans toutes les provinces. Mais le petit texte dont il s'agit a un caractère tout privé ; le

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1889, t. XX, p. 39.

Digitized by Google

Génie de l'empereur est invoqué seul; il n'y a point là d'hommage collectif, et seulement l'expression de la piété personnelle des dédicants. C'est que ce dieu nouveau ne se borna pas à prendre place dans la religion publique, mais il pénétra aussi dans la religion domestique. Dion Cassius rapporte un sénatus-consulte qui le déclare. Dès lors, les images de ce Génie furent placées au foyer de chaque maison et l'empereur, qui gouvernait l'État, parut aussi veiller au bonheur des familles et des particuliers. On s'habitua à le considérer comme le protecteur et le bienfaiteur de tous. Très peu d'inscriptions nous révèlent ces faits curieux; et, dans cette pénurie, celle que publie M. Gatti doit être mise en lumière, malgré son laconisme.

C'est encore au culte d'Auguste que se rapporte une autre inscription recueillie dans les travaux du Tibre, près de l'endroit où furent découverts les deux textes relatifs aux *ludi seculares*, dont nous avons fait mention plus haut. La pierre est brisée en trois fragments, et plusieurs morceaux restent encore à trouver. Malgré quelques incertitudes, le sens est néanmoins assez clair dans son ensemble. Il s'agit d'un autel élevé à la suite d'un avertissement de Jupiter, pour la sécurité de l'empereur Auguste, du Sénat et du peuple romain, par un affranchi du nom de Lucius Lucretius Zethus, en l'honneur *de Mercure, dieu éternel, de Jupiter, de Junon reine, de Minerve, du Soleil, de la Lune, d'Apollon, de la Fortune du peuple romain... d'Ops, d'Isis, de la Piété... et des Parques*. La date est celle du consulat de Caïus César et de Lucius Æmilius Paullus, c'est-à-dire l'année première de l'ère chrétienne ou 754 de Rome. On peut s'étonner de voir dans cette liste de dieux la première place réservée à Mercure; il précède la triade capitoline et Jupiter lui-même. M. Mommsen rend compte de cette anomalie apparente en rappelant que le culte d'Auguste, à un certain moment, se greffa sur celui de Mercure, et finit même par se confondre avec lui et par l'absorber. Des inscriptions de Pompéï le prouvent sans conteste. Auguste et Mercure ne faisant plus qu'un, pour ainsi dire, c'est sans doute Auguste qu'il faut chercher derrière ce *Mercure, dieu éternel*. Et dans une dédicace pour la sécurité de l'empereur, il

Digitized by Google

est naturel que le nom du dieu qui le représentait figurât en tête du monument. Nous voyons ici l'empereur identifié à un dieu ; nous rappelions, il n'y a qu'un instant, que le *Genius Augusti* participait au culte des *Lares compitales*. Grâce à un tel dédoublement tout factice, la personne impériale pénétrait la vieille religion. On la retrouvait sous des figures multiples. Et cette pensée possède tellement les esprits, que bientôt on s'habitue à représenter l'empereur sous les traits et avec les attributs des dieux. Aussi ne risquerait-on guère d'être taxé d'exagération en disant que le vrai culte du monde romain, depuis Auguste et pendant plus de deux siècles, c'est le culte de l'empereur.

L'*ara Augusta* dédiée par Lucius Lucretius Zethus, avait sans doute quelque rapport avec la réorganisation du culte des Lares et l'institution des *vicomagistri* par Auguste, au moment du partage de Rome en quatorze régions. Du moins, une ingénieuse restitution de M. Gatti permet de le supposer. Ces réformes d'Auguste ouvrirent comme une ère nouvelle, qui se trouve expressément indiquée sur plusieurs textes. L'un d'entre eux, par exemple, porte qu'un autel fut consacré à *Mercure Auguste* par les *magistri* d'un *vicus* urbain, dans la cinquième année après les transformations récentes. Or notre affranchi éleva le sien, selon M. Gatti, dans *la neuvième* [année] *heureusement commencée*. Les nouvelles dispositions d'Auguste remontant à l'année 746 (8 av. J.-C.), la neuvième année concorde donc très bien avec la date de 754 = 1, donnée par les noms des consuls.

II

Les plus célèbres sanctuaires d'Italie sont depuis quelque temps l'objet de recherches méthodiques de la part des archéologues. Après avoir recueilli pendant ces dernières années de précieux renseignements sur la Diane de Némi, l'Hercule de Tibur, la Junon Curitis de Faléries et la Diane Tifate de Capoue[1],

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 83-93 ; 1889, t. XX, p. 51.

Digitized by Google

ils viennent d'entreprendre des fouilles, tout au nord de la péninsule, sur l'emplacement du temple de *Jupiter Poeninus*. Dès le XVIIIe siècle, entre 1760 et 1764, un prêtre de l'hospice du Grand-Saint-Bernard avait déjà recueilli en cet endroit des objets de bronze, une vingtaine de tablettes votives et des centaines de médailles. Depuis lors, à différentes reprises, et surtout en 1837 et en 1838, on a réitéré les tentatives, mais sans succès. Enfin, en 1871 et en 1883, des efforts nouveaux furent faits et l'on retira encore de terre une grande quantité de bronzes et diverses inscriptions sur métal ou sur pierre. Le produit de ces dernières recherches est conservé et classé dans la collection de l'hospice, par les soins de M. le chanoine Lugon ; tout le reste a disparu ou bien se trouve mêlé, dans cette même collection, avec des objets de provenances très diverses. Ainsi, malgré ces explorations répétées, on ne savait rien de précis jusqu'en 1890 sur le temple même de Jupiter. La situation, les dispositions intérieures de l'édifice, le caractère de la divinité, le culte qu'on lui rendait, tous ces problèmes demeuraient encore obscurs. C'est pour essayer de les éclaircir que la Direction des Antiquités a chargé M. Ferrero de faire une exploration complète et définitive des lieux. Les *Notizie degli Scavi* ne rendent compte que de la première campagne de fouilles. Mais les résultats obtenus jusqu'à présent offrent déjà un grand intérêt et donnent bon espoir pour la continuation des travaux.

Sur le versant italien du Grand-Saint-Bernard, près de l'endroit où finit la montée régulière, on voit encore une partie de la route romaine taillée dans le roc. Il est aisé d'en suivre le tracé sur un parcours de 80 à 100 mètres. Elle débouche sur une sorte de plateau qui porte le nom de *Plan de Jupiter* ou *de Joux*. Des rochers escarpés le dominent. C'est à l'est de cette esplanade, au pied même des rochers qu'ont été retrouvées les tablettes votives dans les fouilles antérieures. D'après cet indice, M. Ferrero conjectura que le sanctuaire ne devait pas être cherché ailleurs, et l'événement a justifié ses prévisions.

Bâtir sur cette plate-forme n'était pas chose facile. Les inégalités du sol durent être tout d'abord corrigées. Au lieu de s'at-

Digitized by Google

tarder à les aplanir, travail long et peu utile, les architectes romains préférèrent établir un sol artificiel en pierres taillées; par ce moyen le monument se trouvait plus élevé, et assis en même temps sur une base plus solide. Puis, afin de ne pas occuper une trop grande partie du plateau, ils entaillèrent le roc et y firent entrer un angle de l'édifice. Les fouilles ont permis de lever le plan du temple avec beaucoup d'exactitude. Il offre l'aspect d'un rectangle dont les grands côtés, à l'est et à l'ouest, mesurent 11^{m},30 et les petits côtés 7^{m},40. Un mur, dont les traces sont visibles sur le sol, en divisait la longueur en deux parties inégales. A l'intérieur, le pronaos a 2^{m},45 de longueur, la cella environ 6^{m},15, c'est-à-dire un peu plus de deux fois et demie la longueur du pronaos; la largeur commune est de 5^{m},80. Nous avons tenu à donner ces chiffres, pour bien faire saisir la petitesse du monument. On s'étonnera peut-être de ces dimensions si restreintes. Mais, répond M. Ferrero à qui nous empruntons ces détails, il faut se rappeler que ce sanctuaire n'était à vrai dire qu'une chapelle ou oratoire, où les voyageurs invoquaient Jupiter et déposaient leurs offrandes en passant. On n'y accomplissait pas de grandes cérémonies, et le concours des fidèles n'y fut sans doute jamais considérable. C'est isolément ou par petits groupes qu'ils se présentèrent toujours devant le dieu. D'ailleurs, on a vu que l'espace était mesuré à l'architecte, et que le choix de l'emplacement ne lui était pas laissé. En pareil cas, les constructeurs romains furent souvent contraints de modifier les usages et les formes traditionnelles. Et, s'il faut nous autoriser d'un exemple convaincant, les proportions singulières du temple de la Concorde, à Rome, s'expliquent de cette manière. Pris entre des rues et le pied du Capitole, l'architecte dut rogner sur la longueur pour augmenter la largeur. C'est encore par des raisons topographiques qu'on peut rendre compte d'une autre anomalie, dans la disposition du temple de Jupiter Poeninus. Il n'est pas orienté suivant la coutume; mais c'est au nord qu'est exposée la façade. Or, Vitruve nous rappelle[1] que « les édifices sacrés, lorsqu'ils

1) IV, 5.

Digitized by Google

avoisinent un chemin public, doivent être placés de telle sorte que les passants puissent les regarder et les saluer une fois arrivés en face ».

Un fragment jadis déterré, aujourd'hui remis en place, prouve que le temple était *in antis*, c'est-à-dire que les deux murs latéraux, dépassant la cella ou partie principale de l'édifice, s'avançaient jusqu'au niveau de la colonnade antérieure. Alors, au lieu de colonnes, on se servait de pilastres pour terminer les murs. C'est la base mutilée d'un de ces pilastres qui a donné le moyen d'éclaircir cette question. Poussant plus loin ses conjectures, M. Ferrero se demande si, en raison de la température rigoureuse à une telle altitude, la façade même n'était pas pleine et fermée par un mur avec une porte centrale. Pour vraisemblable qu'elle soit, cette hypothèse mériterait confirmation. La construction était en pierres ; on n'a trouvé aucune brique. Des revêtements et des corniches de marbre décoraient l'intérieur. Le toit était couvert de tuiles dont on rencontre souvent les débris avec les marques de fabrique ; la plupart venaient d'Aoste. Et chaque ligne de tuiles se terminait par un antéfixe de terre cuite.

Les objets extraits de terre au cours des travaux, peut-être des ex-voto, sont en petit nombre et de mince importance. Il convient pourtant de signaler une assez grande quantité de monnaies gauloises et romaines. A part les empreintes sur briques et plusieurs lettres isolées sur des fragments de pierre ou de bronze, les fouilles n'ont donné aucune inscription. Les précédents chercheurs avaient été plus heureux ; nous avons pu examiner les tablettes votives par eux découvertes, et constater que la plupart ont été offertes par des soldats ou des vétérans ; la mine de ces ex-voto est sans doute épuisée. Aussi, en l'absence de tout document épigraphique, ne saurait-on se faire une idée satisfaisante, ni du dieu placé dans le sanctuaire, ni du culte qu'on lui rendait. Tout porte à croire qu'à une époque très reculée les peuplades de ces contrées adoraient sur la montagne une divinité tutélaire. Lorsque la domination romaine s'étendit jusqu'aux Alpes, les vainqueurs transformèrent cette vieille divinité italique, appelée *Penn* par quelques-uns, analogue peut-être au

Digitized by Google

Cacunus dont on a trouvé les traces dans les monts Sabins, et lui imposèrent le nom et la puissance de Jupiter. Beaucoup des ex-voto sont d'ailleurs dédiés *Poenino*, sans que Jupiter soit mentionné. Il est à remarquer que souvent des dénominations locales sont jointes au nom de Jupiter, par exemple : *Olympius*, *Vesuvius*, *Caelius*, *Tarpeius*, *Capitolinus*, *Fagutalis*, *Viminus* [1]. Or la plupart de ces épithètes, entre autres celles que nous venons de citer, sont tirées de lieux élevés. Et l'on en peut conclure que Jupiter était regardé comme le maître des hauteurs. Une inscription de Styrie le désigne même comme dieu des sommets: *Jupiter Optimus Maximus Culminalis*. Sa protection s'étendait sur tous ceux qui s'engageaient dans les montagnes. C'est lui qui les soutenait dans les fatigues de cette route longue et pénible et détournait d'eux les dangers. Aussi, arrivés au terme de la montée du *summus Poeninus*, les voyageurs éprouvaient le besoin de le remercier pour son assistance précédente et de la lui demander encore pour la seconde partie du trajet. Il faut avoir accompli cette ascension en hiver, lorsqu'une profonde couche de neige recouvre la terre, pour comprendre la joie des voyageurs en arrivant au temple de Jupiter Poeninus.

Les renseignements font défaut sur la construction du monument. On suppose qu'il remonte à l'époque où, la Rhétie conquise (15 av. J.-C.), de grands travaux de voirie furent entrepris dans cette région pour faciliter les communications avec la Germanie. La plus ancienne des tablettes votives dont on ait pu déterminer l'âge ne remonte qu'à Tibère. La date de l'abandon du sanctuaire n'est pas davantage connue; il fut détruit, selon toute vraisemblance, au xe siècle, lorsque saint Bernard de Menthon fonda son célèbre hospice, à 500 mètres de là environ, sur le versant suisse. Les matériaux servirent à la construction du nouvel édifice. Mais il faut se garder de croire que les Romains n'eussent pas, eux aussi, songé à procurer un asile aux voyageurs. A côté du temple, sur le *Plan de Jupiter*, s'élevait une *mansio*, refuge ou hôtellerie, que notent l'Itinéraire d'Antonin et la Table de Peu-

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 78.

Digitized by Google

tinger. Même après la cessation du culte païen, cette maison hospitalière ne disparut pas. Il semble qu'elle subsistât au VIIIe ou au IXe siècle, puisqu'on a déterré, parmi les monnaies gauloises et romaines, une pièce d'argent de Charlemagne ou de Charles le Chauve, et d'autres pièces carolingiennes. C'est pour remplacer la *mansio* romaine, délaissée peut-être et ruinée à son tour, que saint Bernard établit son couvent. Plusieurs problèmes sont donc encore à résoudre, et les fouilles ont plutôt éclairé la topographie du temple que son histoire. Mais elles ne sont pas terminées, et si elles réussissent dans la suite, comme en 1890, nous ne tarderons pas à bien connaître le *Plan de Jupiter* du Grand-Saint-Bernard.

Les fouilles de Pompéï se poursuivent sans relâche et avec autant de rapidité que les crédits le permettent. La dernière période a été assez fructueuse. Les efforts se sont portés sur deux points, vers le centre de la ville, le long de la *strada di Nola*, qui conduit à la porte du même nom, et au sud près de la *porta di Stabia*. En cet endroit, plusieurs inscriptions intéressantes pour la généalogie des familles de l'aristocratie pompéïenne ont été exhumées. Quatre fragments rapprochés les uns des autres et complétés par M. Sogliano à l'aide d'hypothèses presque certaines, nous apportent un renseignement nouveau sur l'état de la religion à Pompéï. Il s'agit d'une certaine Alleia, fille d'un *princeps coloniae*, qui se qualifie de *sacerdos Veneris et Cereris*. Vénus, on le sait, était en honneur dans le pays qui entoure Naples. Ces riantes contrées devaient un culte particulier à la déesse des plaisirs et de la beauté. A Capoue, à Baïes, à Sorrente, nous la voyons adorée. Pompéï la considérait aussi comme sa protectrice ; et, joignant au nom de la déesse celui de Sylla ou de son neveu Publius Cornelius Sylla, elle s'appela *colonia Veneria Cornelia*. Jusqu'à présent, néanmoins, on ignorait que Cérès et Vénus y eussent les mêmes prêtresses et les mêmes autels. Si les inscriptions l'attestaient pour Sorrente, Casinum, Sulmone, elles ne fournissaient à Pompéï que des *sacerdotes Cereris* ou des *sacerdotes* sans qualificatif. L'inscription d'Alleia ne manque donc pas d'importance. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner en voyant Cérès

Digitized by Google

unie à Vénus. De même que Bacchus, sous le nom de Liber, protégeait la virilité des hommes, Cérès-Libera favorisait la fécondité des femmes. Des attributions identiques n'ont pas tardé, comme il est naturel, à faire confondre les deux déesses.

Près de la *strada di Nola*, on a déblayé des maisons particulières. Les murs de plusieurs d'entre elles offrent des peintures dont on retrouvera la copie dans les *Mittheilungen*. C'est Phèdre et Hippolyte; la chute d'Icare; Marsyas, Pallas et les Muses; Hercule et les Hespérides; le départ de Chryséïs; Ulysse et Circé; Narcisse; le jugement de Pâris, sujets classiques, encore en bon état. Une autre représentation nous intéresse ici davantage. Elle surmonte l'autel d'une maison très spacieuse. On y voit le Génie familier, entouré de ses servants, en train de répandre une libation; mais il est deux fois reproduit. Pourquoi cette anomalie? Un graphite placé sous l'une des figures peut servir à l'expliquer. Il est ainsi écrit : EX SC. M. Mau lit : *ex senatus consulto* et croit que ces mots font allusion au sénatus-consulte grâce auquel le Génie d'Auguste pénétra dans les sanctuaires domestiques. Nous aurions donc ici à la fois le Génie de l'empereur et celui du maître de la maison escorté de sa famille. La forme et la grandeur des lettres, qui sont d'une bonne époque, autorisent encore cette manière de voir. Et la peinture de Pompéï vient confirmer fort à propos ce que nous disions plus haut de la diffusion de ce culte impérial.

Bien que le présent Bulletin soit surtout destiné à faire connaître les nouveaux renseignements fournis par les fouilles sur la religion romaine et les monuments du culte romain, nous ne croyons pas sortir de notre domaine en parlant aussi, à l'occasion, des temples grecs si nombreux dans le sud de l'Italie. Ils furent construits sans doute par des Hellènes, pour adorer des divinités helléniques. Mais, plus tard, lorsque Rome eut étendu sa domination sur les contrées méridionales de la péninsule, ce qui était grec en ces pays devint romain, la religion comme les institutions civiles. A ce titre nous pouvons revendiquer les trouvailles faites dans la Grande-Grèce. Aussi bien, et cette raison pourrait nous dispenser des autres, les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des*

Digitized by Google

Religions doivent être tenus au courant de tout ce qui se découvre en Italie, au midi comme au nord, surtout quand les édifices retrouvés sont considérables. Tel est le cas de ceux qui viennent d'être remis au jour sur l'emplacement de l'antique Locri.

La colonie des Locriens Épizéphyriens, fondée selon toute vraisemblance au début du VIIe siècle, n'a pas toujours été bien identifiée. Grâce au duc de Luynes en particulier, on sait qu'elle était située en réalité sur la côte méridionale de la Calabre, un peu au sud de Gerace Marina, à 40 kilomètres environ au nord du cap Spartivento. En 1879, François Lenormant, voyageant dans cette contrée d'où il rapporta les matériaux de sa *Grande-Grèce*, avait remarqué dans les ruines de Locri une construction hellénique, que les gens des alentours étaient en train de démolir. L'Algérie n'est pas la seule à connaître les Vandales. Il informa la Direction des Antiquités.

Dix années s'écoulèrent sans qu'une étude scientifique de ces précieux restes fût entreprise. L'œuvre de destruction continua. Aussi, lorsqu'en novembre 1889 les fouilles furent décidées sur les instances de M. Petersen, premier secrétaire de l'Institut archéologique allemand, une bonne partie du monument avait disparu. Il en restait cependant assez pour que M. Orsi, chargé de conduire les travaux, et M. Petersen, aient pu, chacun de leur côté, reconstituer à peu près dans son entier le temple signalé par Lenormant. Ces deux mémoires, où se remarque la plus scrupuleuse exactitude, peuvent servir non seulement aux archéologues, mais tout aussi bien aux architectes. Toutes les pierres de l'édifice, pour ainsi dire, ont été mesurées. Et s'il y a parfois de petites différences entre les cotes indiquées de part et d'autre, on ne saurait guère s'en étonner dans un sujet où l'hypothèse est plus d'une fois nécessaire. Nous ne pouvons suivre les auteurs dans tous les détails de leur exposé; contentons-nous d'indiquer en peu de mots les résultats principaux qu'ils ont obtenus.

On cherchait un temple, on en a trouvé deux. Ils ne sont pas contemporains; mais l'un a remplacé l'autre. Le plus ancien, dont on ne soupçonnait pas l'existence, a été, on peut le dire, détruit par les architectes grecs chargés d'édifier à la même place le plus

Digitized by Google

récent. Ils déblayèrent le terrrain, laissant subsister toutefois les parties du vieux monument que le nouveau ne devait pas recouvrir. Peut-être une part des matériaux entra-t-elle dans la seconde construction ; mais il est certain que beaucoup de pierres et de moulures furent brisées en menus morceaux et formèrent un lit sur lequel reposent les dalles du temple postérieur. Grâce aux débris respectés, on a pu cependant tirer quelques conclusions sur le temple archaïque. Il ne semble pas tout à fait orienté ; mais regarde plutôt le sud-est. Il se peut qu'un double rang de colonnes ornât les deux façades. L'édifice était-il *périptère*? *hexastyle* ou *octastyle*? Les quelques fragments de colonnes retirés de terre ne permettent point de répondre avec assurance. La cella comprenait le *pronaos* et le *naos* sans *opisthodome*. Dans l'axe du *naos*, deux dés de pierre calcaire émergent du sol, le premier à peu près au centre, le second non loin du mur de fond. La seule supposition recevable est que nous avons là les deux bases destinées à supporter l'autel et le piédestal de la statue de la divinité adorée en cet endroit. Vu le caractère fort ancien du monument et la faible épaisseur des murs de la cella, on est amené à croire que les parties supérieures étaient en bois. Ce qui donne de la valeur à cette opinion, c'est qu'on a rencontré parmi les débris plusieurs morceaux de terre cuite peinte. On y devine les restes des ornements qui, à Locri, devaient décorer les frontons et les frises, tout comme ils couvraient le fronton des temples de l'Étrurie.

Le temple ionique élevé sur les ruines du dorique avait subsisté presque entier, nous l'avons dit, jusqu'à ces dernières années. Les deux tiers ont disparu aujourd'hui; on voit encore les endroits d'où les paysans des environs sont venus extraire des blocs de pierre. Ces longues fosses parallèles ou perpendiculaires indiquent la direction des grands côtés extérieurs, de la cella, du pronaos et de la façade principale, qui se rapproche plus de l'est que celle du temple précédent, sans être toutefois encore complètement orientée. Au fond de ces fosses s'étend un lit de craie sans mélange et compacte, non atteint par les destructeurs. Des sondages pratiqués sous les fondements encore existants ont prouvé que, là aussi, les pierres inférieures reposaient sur la craie. Voilà un

Digitized by Google

moyen très sûr de déterminer la direction, l'épaisseur et presque la longueur des murs. On ne connaissait pas jusqu'ici ce mode de construction des architectes anciens. Il est permis d'en conclure que le plus grand soin avait été apporté dans les travaux. Plus d'une preuve vient à l'appui de cette déduction : la solidité du soubassement, les fortes dalles si bien taillées et jointes qui pavent le pourtour, les clous de fer qui les réunissent, préservés de l'oxydation par une gaine de plomb fondu : tout, en un mot, témoigne de l'attention des architectes. Le tambour inférieur d'une colonne à vingt-quatre cannelures, avec plinthe et tore, et quelques autres fragments ont suffi à démontrer que l'ordre employé était l'ionique. On a pu constater en outre que le temple comptait six colonnes de façade et seize sur les grands côtés ; c'est-à-dire qu'il était *hexastyle périptère*. Ces colonnes, formées de tambours superposés et assez semblables par leurs dimensions à celles de l'Érechtheion d'Athènes, ont un gorgerin garni de fleurs, autour duquel se dressent d'élégantes fleurs de lotus et des palmettes relevées de teintes rouges. Des oves et des rais de cœur alternent dans la décoration du chapiteau. Si les dimensions de la cella ont pu être assez bien établies, on est réduit à des conjectures pour l'aménagement intérieur. Mais ce qui paraît hors de doute, c'est qu'ici, tout comme dans le temple ancien, on a retrouvé les pierres sur lesquelles reposait l'autel, juste au centre de la cella. Il est malaisé de rien conclure sur les parties de l'édifice au-dessus du chapiteau. Des fragments sculptés en grand nombre sont sortis de terre, mais si menus et détériorés qu'on est fort embarrassé pour les attribuer à la frise ou à la corniche. Les tuiles de la toiture se rencontrent fréquemment ; les architectes avaient apporté à préserver le temple le même soin qu'à l'élever.

Ce qui attirait l'attention des explorateurs, c'est surtout les sculptures des frontons. On eût pu, grâce à elles, connaître la divinité adorée en ce lieu. Malgré les recherches les plus diligentes devant la façade principale, on n'a rien rencontré. Les fouilles ont été plus heureuses à l'ouest où, dès les premiers jours, un beau groupe en marbre de Paros fut découvert à une faible profondeur. Tout autour, des fragments épars montrent que les sculptures

Digitized by Google

tombèrent jadis et se brisèrent. Les gros morceaux ont dû servir à faire de la chaux; mais celui-ci, sans doute assez tôt caché sous la terre, put échapper à la destruction. Il représente un fort cheval lancé au galop, sur le dos duquel un bel adolescent s'appuie plutôt qu'il n'est assis. La tête du cavalier a disparu. Une sorte de monstre marin, barbu, à tête et buste d'homme, à queue de poisson, semble soutenir de sa tête le poitrail et de sa queue l'arrière-train du cheval. Le style de tout l'ensemble paraît devoir le faire attribuer à un artiste ionien qui vivait à la fin du ve ou au début du ive siècle avant J.-C. Un groupe semblable occupait l'autre côté du tympan; quelques débris sont seuls parvenus entre nos mains. M. Petersen fait en outre allusion à une statue de femme, dont il donne la reproduction. M. Orsi ne la mentionne même pas. Elle n'a pas été extraite pendant les fouilles; elle doit provenir cependant, d'après les témoignages recueillis, du temple de Locri. M. Petersen croit qu'elle occupait le centre du fronton occidental. Mais le marbre est fort endommagé, la tête manque, et il est difficile d'identifier ce personnage féminin.

Pour nous en tenir aux deux groupes, il faut sans doute les considérer comme représentant les Dioscures soutenus sur la mer par un Triton. Peut-on en inférer que ce temple leur était consacré ? Non, sans doute; autrement leurs images eussent occupé, à l'est, le fronton principal. Mais il est tout au moins permis de croire que les Locriens, qui attribuaient aux Dioscures tout le mérite de leur grande victoire sur les Crotoniates, au bord du fleuve Sagras[1], les avaient associés, lors de la reconstruction du temple, au culte de la principale divinité. Aucun fragment épigraphique n'ayant été tiré de terre, non plus que les sculptures de la façade orientale, il paraît impossible d'identifier cette divinité elle-même. Tite-Live[2] parle d'un sanctuaire célèbre de Proserpine chez les Locriens. Mais il le place hors de la ville; le nôtre est à l'intérieur des murailles et s'y trouvait déjà du temps de Pyrrhus dont s'occupe l'historien. D'ailleurs, en examinant un

1) Aujourd'hui l'Alaro, à 25 kilomètres environ au nord de Gerace.
2) XXIX, 18.

Digitized by Google

riche dépôt de terres cuites, formé des débris de l'ancien temple ou des ex-voto rejetés du nouveau, M. Orsi n'y a pas aperçu de figurines représentant Proserpine. Beaucoup d'entre elles au contraire, à cause du fruit et de la colombe qu'elles portent, pourraient s'interpréter en Aphrodite. La question reste donc pendante, sans qu'on puisse espérer la voir bientôt résolue. Une seule chose est certaine, c'est la grande vénération des Locriens pour cette divinité, puisqu'ils remplacèrent à la fin du ve siècle, par un édifice plus beau, le temple antérieur de deux siècles et peut-être contemporain de leur venue sur les côtes du Bruttium.

Parmi les découvertes de ces dernières années, concernant la religion romaine, l'une des plus intéressantes a été faite en Afrique. Quoi que la publication en remonte à 1889[1], nous croyons devoir en entretenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions,* à qui elle n'a pas encore été signalée. Il s'agit de quatre cent vingt-six stèles, entières ou fragmentées, exhumées en Tunisie, sur l'emplacement de l'ancienne Thignica, aujourd'hui Aïn-Tounga, près de Teboursouk. C'est par l'effet du hasard que la trouvaille eut lieu. L'entrepreneur chargé d'achever la partie de la route du Kef à Tunis, voisine d'Aïn-Tounga, déterra une première stèle couverte d'écriture et de représentations figurées. Les recherches qu'il entreprit alors furent couronnées d'un heureux succès, et donnèrent la plus riche collection de dédicaces à Saturne qu'on possède jusqu'à ce jour. Les textes de ce genre ne sont assurément pas rares, et la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie en ont déjà fourni en quantité. Mais la plupart du temps ces inscriptions se rencontrent isolées, ou du moins réunies en petit nombre. Aïn-Tounga nous offre un ensemble considérable de monuments propres à jeter sur le culte du dieu un jour tout nouveau. MM. Ph. Berger et Cagnat les ont étudiés avec beaucoup de science. Nous résumerons ici leurs conclusions :

« Ces stèles, dont la hauteur varie de 60 centimètres à 1 mètre, étaient placées debout, l'extrémité inférieure enfoncée dans le

1) Cf. le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 207-265.

Digitized by Google

sol, l'une à côté de l'autre et assez serrées. On n'a retrouvé aux environs aucune trace de construction, sauf peut-être celles d'un mur qui formait enclos ; ces ex-voto étaient donc disposés dans une sorte d'enceinte sacrée, à ciel ouvert, soit isolée dans la campagne, soit formant l'annexe d'un temple qui reste à découvrir. » Cette ressemblance qu'on a remarquée dans la disposition des pierres n'existe ni dans les inscriptions, ni dans les figures qui les couvrent. Certaines stèles ont une inscription accompagnée de diverses représentations. Parfois l'inscription est seule ; parfois, au contraire, elle fait défaut et il n'y a que des figures ; enfin, dans deux cas, la pierre est restée complètement nue, sans doute par suite de quelque hasard. On voit donc que la liberté la plus complète était laissée aux dédicants pour orner leurs ex-voto. Et cependant il est remarquable que la fantaisie ne se donnait pas libre carrière. Il y a comme un cercle de formules et d'attributs dont les lapicides d'Aïn-Tounga ne se sont pas écartés. On ne saurait s'en étonner pour les inscriptions votives dont la langue était presque immuable, où les termes consacrés ne pouvaient guère être modifiés au gré de chacun. Mais le fait est plus intéressant en ce qui concerne les sculptures. Il faut croire, et rien n'est plus naturel, que tous les symboles ici reproduits offrent quelque rapport avec le culte de Saturne. A ce titre surtout, la découverte d'Aïn-Tounga est précieuse.

Toutes les représentations ne sont pas claires, et certaines d'entre elles ne sauraient être déterminées avec exactitude. Mais il en est d'autres sur lesquelles il n'y a aucun doute à élever. Ce sont parfois de simples motifs d'ornementation, comme les fleurs, très nombreuses sur nos stèles ; plus souvent des attributs religieux, comme le croissant, la serpe, la pomme de pin, la grenade, le pavot, le raisin, la palme ; ou enfin des symboles de l'offrande présentée par les adorateurs, l'autel, le bœuf ou le taureau, la brebis ou l'agneau, les bucranes, les têtes de bœuf, les gâteaux. Les attributs religieux sont le plus souvent placés en haut de la pierre ; les autres à la partie inférieure. MM. Berger et Cagnat pensent que les stèles en elles-mêmes étaient des monuments

Digitized by Google

sacrés ; on les plaçait pour perpétuer le souvenir d'un sacrifice offert en accomplissement d'un vœu. Elles n'occupent pas l'intérieur d'un temple ; elles se dressent dans une sorte de *temenos*. Et cependant Thignica devait, selon toute vraisemblance, posséder un sanctuaire de Saturne. En effet, plus de la moitié des inscriptions (cent cinquante-deux sur deux cent quatre-vingt-dix-sept) sont dédiées par des prêtres du dieu. Pourtant cette enceinte sacrée ne leur était pas réservée, puisqu'une grande partie des dédicants n'ont pas exercé les fonctions sacerdotales. Il faut sans doute croire, vu le nombre de ces prêtres, que le sacerdoce était annuel, et que les fidèles tenaient à honneur d'avoir été revêtus de cette dignité, et la mentionnaient ensuite avec soin sur le monument consacré par eux. On peut même se demander si la cause de l'ex-voto n'est pas la dignité même que le fidèle vient d'obtenir. La formule *ob sacerdotium*, qui se rencontre sur plusieurs textes, donne quelque créance à cette hypothèse. Quant aux simples fidèles, leur offrande n'était qu'une action de grâces pour des faveurs reçues de Saturne.

Les prêtres d'Aïn-Tounga sont tous de naissance libre, sauf un seul qui se qualifie de *libertus*. L'ingénuité n'était donc pas requise pour remplir ces fonctions. Aucun des noms de ces dévots du dieu n'est purement indigène. Des surnoms, quelques gentilices même peuvent être identifiés avec des dénominations puniques, en tout cas ne témoignent pas d'une origine romaine. Mais un vocable latin les accompagne toujours. Et la plupart du temps les dédicants portent les *tria nomina*, ou du moins le gentilice et le surnom. « De tout cela, disent MM. Berger et Cagnat, il résulte que ce sanctuaire ne peut guère être antérieur à la fondation d'un établissement romain un peu important à Thignica, c'est-à-dire au milieu du IIe siècle. » L'examen des caractères épigraphiques conduit au même résultat. Les quatre cent vingt-six stèles ne doivent donc pas remonter au delà de la seconde moitié du IIe siècle ; peut-être même n'appartiennent-elles qu'au IIIe.

Carthage en disparaissant n'avait pas entraîné dans sa chute les dieux qu'elle adorait. Tanit et Baal-Hammon survécurent à

Digitized by Google

la grande cité. Au temps de l'empire romain, nous voyons qu'ils obtiennent encore un culte et des honneurs. Mais ils ont changé de nom et de caractère et revêtu parfois de nouveaux attributs. Carthage anéantie, l'Afrique n'avait plus les moyens de résister ni aux armées, ni aux mœurs romaines. Aussi l'assimilation fut-elle presque complète; et parmi tant d'inscriptions que l'Algérie et la Tunisie nous ont rendues, l'immense majorité, même parmi les monuments privés, est rédigée en langue latine, et porte l'empreinte du génie romain. Si Rome envahit tout, elle détruisit pourtant beaucoup moins qu'on ne serait tenté de le croire. Son soin inconscient, mais réel, fut de transformer, non de ruiner. On le constate surtout à propos de la religion. De même que les divinités italiques avaient pris un nouvel aspect au contact du panthéon hellénique, de même les dieux phéniciens se modifièrent et se confondirent peu à peu avec les dieux de Rome. Tanit est devenu Cérès et Baal-Hammon s'appelle désormais Saturne. Nous en avons une preuve manifeste dans les inscriptions d'Aïn Tounga. Sur toutes les stèles, en effet, le dieu est dit *Saturnus Augustus*. Or cette dernière épithète est réservée aux divinités romanisées. D'ailleurs, ce Saturne africain se distinguait tellement de l'autre, qu'une inscription de Tunisie était dédiée *Au Saturne Grec*, à Kronos. Les Africains se rendaient donc bien compte que leur Saturne était d'une nature particulière. De même que Baal-Hammon avait été, à l'époque punique, la grande divinité mâle adorée dans le nord de l'Afrique, Saturne reçut de préférence à tous les autres dieux un culte assidu en Proconsulaire, en Numidie et en Maurétanie. Tertullien le disait à ses contemporains : *Ante Saturnum deus penes vos nemo est.* Ce qui achève de prouver l'identité de Saturne et de Baal-Hammon, c'est que bon nombre de symboles qui se rencontrent sur les ex-voto d'Aïn-Tounga existent aussi sur des monuments élevés en l'honneur du dieu phénicien.

Cette découverte d'Aïn-Tounga nous éclaire donc à la fois sur le culte du Saturne romano-phénicien et sur la méthode employée par les Romains dans la conquête du monde. Nous l'avons déjà indiquée en parlant de Jupiter Poeninus. Ils s'attachaient à

Digitized by Google

conserver tout ce qui était compatible avec leurs lois et leurs idées. Or le panthéon romain, chacun le sait, était accessible à toutes les divinités étrangères. Les divinités orientales y entraient tour à tour depuis la fin des guerres puniques. Baal-Hammon y pénétra lui aussi sous le nom de Saturne. Rome s'était hellénisée du fait de la civilisation grecque, supérieure à la sienne. Mais, sous l'empire, lorsqu'elle se fut fait une civilisation propre, elle romanisa les peuples subjugués par ses armées.

Aug. Audollent.

Digitized by Google

LA RELIGION ET LE THÉATRE DANS L'INDE

Il y a juste un siècle — 1789 — que William Jones publiait sa traduction de *Çakuntalâ*, « qui peut être considérée comme le point de départ de la philologie sanscrite »[1]. Depuis, presque tous les drames sanscrits de quelque importance ont été publiés, traduits, commentés. Or, après ce travail séculaire, il y a dans l'histoire du théâtre indien plus d'obscurités que de certitudes, et plus d'aventureuses hypothèses que de faits vérifiés. Tournait-on dans un cercle? On a pu le craindre. Le récent ouvrage de M. Sylvain Lévi nous rassure[2]. Nous avons fait avec lui une étape décisive. Sans doute toutes les difficultés ne sont pas résolues, et il était impossible qu'elles le fussent : mais le chaos se débrouille, le plan général apparaît, et nous entrevoyons enfin la possibilité d'obtenir, avec de la patience et de la méthode, une lumière satisfaisante. Nous n'avons pas à exposer ici les résultats considérables de ce travail dans le domaine de l'histoire littéraire. Nous nous proposons seulement de grouper, en les résumant, les renseignements qu'il nous donne sur un fait digne d'attention : la connexité du théâtre et de la religion dans l'Inde.

La tradition indienne fait remonter aux dieux l'origine du théâtre. D'après le *Bhâratiya-nâtya-çâstra*, Brahmâ composa un nouveau Véda avec des éléments empruntés aux quatre autres : au *Rig* il emprunta la danse dramatique; au Sâma, le chant; au Yajus, la mimique; à l'Atharva, les passions. Ce cinquième Véda fut le Véda dramatique (*Nâtya-veda*). L'architecte des dieux, Viçvakarman, construisit une salle de spectacle, et le muni Bharata fut le directeur de ce théâtre divin. D'autres dieux concoururent à la formation de l'art nouveau en enseignant au muni diverses danses : Çiva inventa le *tândava*, Pârvati le *lâsya*, Krsna le *râsa-mandala*. Visnu est l'auteur des quatre *manières* dramatiques.

1) Max Müller, *Ancient Sanskrit Litterature*, p. 1.

2) Le *Théâtre Indien*, par Sylvain Lévi. (Bibl. de l'École des Hautes-Études, fasc. 83.)

Digitized by Google

Telle est l'origine légendaire du théâtre. Sur l'origine historique, nous n'avons aucun renseignement précis. Tout d'abord doit être écartée l'hypothèse qui fait du drame indien une importation hellénique : la réfutation que M. Lévi oppose à Windish, le meilleur avocat de cette mauvaise cause[1], est, croyons-nous, décisive. Si le théâtre est un produit indigène, ne pourrait-on supposer qu'il est ici, comme il l'a été ailleurs, un rameau détaché du culte, un provin de la liturgie? Certains faits appuient cette supposition. Une quinzaine d'hymnes védiques ont la forme de dialogues : tel de ces dialogues, comme celui de Yama et de Yami, est un embryon de drame. On sait aussi que des récitations avaient lieu durant la célébration des sacrifices : « A un sacrifice en l'honneur des mânes, que le sacrifiant fasse entendre le Véda, les traités des devoirs (*dharmaçâstra*), les légendes (*âkhyâna*), les histoires (*itihâsa*), les traditions (*purâna*), et les textes additionnels du Véda (*khila*) »[2].

Il fallait bien peu de chose pour que ces déclamations devinssent de véritables représentations théâtrales[3]. — Dans l'*açvamedha* et le *purushamedha* (sacrifices du cheval et de l'homme), un dialogue rituel a lieu entre les brahmanes officiants et les femmes du sacrifiant. Dans la cérémonie nommée *mahâvrata* prennent place de véritables petites scènes, des farces en raccourci : un Arya et un Çûdra se disputent une peau blanche taillée en rond (çveta*m* carma parima*nd*alam), en échangeant quelques paroles ; finalement le Çûdra se sauve et l'Arya le poursuit en le battant avec la peau. Un Brahmacârin et une courtisane s'injurient : « — Mauvais sujet! débauché! — Fi de toi, vile prostituée, torchon du village!.. » La scène finale a lieu *bahirvedi*, dans la coulisse[4]. Ces quelques faits suffisent à établir l'existence dans la religion védique d'un certain élément dramatique, dont il importe de tenir compte dans la question des origines du théâtre indien.

L'influence de la religion sur le théâtre devient plus visible après l'établissement des cultes sectaires.

Le Krsnaïsme agit ici tout particulièrement. Fondée sur une sé-

1) E. Windish, *Der griechische Einfluss im indischen Drama*. Berlin, 1882.

2) *Mânavadharmaçâstra*, III, 232.

3) Dès avant l'ère chrétienne (bas-relief de Sanchi), les récitations épiques s'accompagnent de gestes, de danses, de chants. Plusieurs rhapsodes y prennent part. La lecture confine au théâtre. — Un des noms qui désignent le comédien, *Kucîlava*, rappelle les fils de Râma, Kuça et Lava (Kuçîlavau) qui, dans le Râmâyana, vont de ville en ville chanter le poème de Valmiki.

4) Lâtyâyana, Çrauta-Sûtras, 4, 3, 10-17. — Weber, *Ind. Streif.* I, p. 64 sqq.

Digitized by Google

duisante légende d'héroïsme et d'amour, épriso de fêtes solennelles, de spectacles pompeux, de danses, de chants et de musique, la religion de Krsna devait naturellement faire une place à l'art dramatique. Le *Hari-vamça*, probablement antérieur aux drames classiques, décrit la *samudra-yâtrâ* (pèlerinage à la mer) célébrée par les Yâdavas, sujets de Krsna, après la mort d'Andhaka : les Apsaras dansent le *râsa* (ronde inventée par Krsna), en prenant la langue et le costume du pays ; elles représentent ensuite la mort de Kamsa et les autres exploits de Krsna. Le muni Nârada, chargé du rôle du bouffon, égaie l'assistance par des imitations burlesques.

Un trait de cette description est à retenir : dans ces fêtes qui ont lieu à Dvâravatî, capitale de Krsna, les Apsaras se servent de la langue du pays : cette langue était celle des Çûrasenas (pays de Mathurâ), dont Dvâravatî était une colonie. Or le plus important des quatre prâcrits, le seul même qui soit couramment employé dans les drames, est précisément la *çaurasenî*, le dialecte des Çûrasenas. Cette circonstance semble établir un rapport de filiation entre les anciennes représentations krsnaïtes et le drame classique. La vieille langue théâtrale n'a pas été expulsée entièrement par le sanscrit, et sa présence dans le Nâṭaka en atteste les antécédents religieux.

Le Krsnaïsme n'a jamais cessé d'exercer une influence prépondérante sur l'évolution du théâtre indien : c'est lui qui, au XIIe siècle, crée, avec le *Gîta-Govinda*, une forme nouvelle à mi-chemin entre l'hymne et le drame ; c'est lui qui, au XVIe, fonde, avec le *Caitanya-candrodaya*, le théâtre apologétique ; c'est lui enfin qui a présidé à la naissance du drame populaire en langue vulgaire.

Le théâtre a trouvé auprès de Çiva la même faveur qu'auprès de Krsna. Çiva est le patron du drame classique. Il a inventé la danse violente, le *tândava*. Il est le roi des mimes (*nateçvara*), le grand mime (*mahânaṭa*), il se plaît aux spectacles (*nâṭyapriya*). Son épouse Pârvatî a inventé la danse légère et tendre, le *lâsya*.

Tout autres étaient les dispositions des religions hérétiques, à l'origine du moins. Les sûtras bouddhiques et jaïnistes interdisent sévèrement aux fidèles d'assister aux représentations dramatiques. Mais ces défenses furent vaines : il fallut pactiser avec le théâtre. On chercha tout au moins à le sanctifier, à en faire une école de vertu. Nous trouvons plusieurs mentions de drames bouddhiques ; un seul a survécu, le *Nâgânanda*, mais il n'était certainement pas une exception. Ce drame est un véritable sermon sur la charité. D'autres retraçaient probablement des scènes de la légende du Buddha, comme c'est aujourd'hui le cas dans les monastères du

Digitized by Google

Tibet et en Birmanie. Quant aux Jaïnistes, il existe plusieurs drames écrits par des auteurs de leur secte, et dont le sujet est pris dans les légendes jaïnas, par exemple, le *Râjimatiprabodha* de Yaçaç-candra, qui a pour héros l'Arhat Nemi.

Transformé ainsi en instrument de propagande, en auxiliaire de l'enseignement religieux, le théâtre l'est resté à travers les temps. Au xvie siècle, le réformateur Caitanya — qui se prétendait une incarnation de Krsna, prêchait la foi comme seul moyen de salut et y admettait toutes les castes, — fit un usage systématique du théâtre pour répandre ses doctrines. Tous ses disciples s'évertuèrent à composer en l'honneur du maître des pièces, dont leurs bonnes intentions faisaient d'ailleurs le seul mérite. Le plus célèbre de ces drames, le *Caitanyacandrodaya*, dont l'auteur Kavikarnapûra est postérieur au grand apôtre d'une seule génération, met en scène Caitanya lui-même. Les réformateurs modernes ont suivi cette tradition. Le docteur de la Nouvelle Dispensation, Keshab Chander Sen, fit représenter en 1882 un drame, le *Nava-Urndâvana*, composé à sa demande par un de ses fidèles. Keshab en personne y jouait le rôle d'un jongleur et y exécutait divers tours symboliques, dont l'objet était de rendre sensible le syncrétisme religieux qui forme la base de sa doctrine : l'un d'eux consistait dans la combinaison instantanée en un seul signe de la croix, du croissant, de l'om, du trident çivaïte et du khunti vishnouite. On y voyait aussi une colombe expirante, figure du Christ, et une autre descendant du ciel avec, au col, un billet où se lisait : *Nava Bidhâner jai!* (Vive la Nouvelle Dispensation!)

L'existence de cette dramaturgie théologique n'a rien de surprenant : de tout temps, en effet, le théâtre religieux a été, entre les diverses formes de l'art dramatique, la plus populaire dans l'Inde. On ne saurait en douter, si on jette un coup d'œil sur l'histoire de la *yâtrâ*. Nous avons reconnu plus haut dans ces *mystères* du culte de Krsna les prototypes des grands drames classiques de Kâlidâsa et de Bhavabhûti. Mais ce nouvel art, trop savant et trop raffiné pour être autre chose qu'un divertissement aristocratique, laissa intact le vieux théâtre populaire. Monotone, enfantine, souvent grossière, parfois obscène, mais enracinée et vivace, la yâtrâ vit mourir d'épuisement le nâṭaka et lui survécut. L'histoire littéraire ne sait rien de cette vie obscure : mais de nos jours une nouvelle floraison a couvert le vieux tronc toujours plein de sève. De pieux et savants Brahmanes ont conçu l'idée d'un art nouveau, à la fois digne des gens instruits et accessible au peuple. Ils ont pris la yâtrâ, et en lui laissant ses cadres traditionnels et sa langue comprise de tous,

Digitized by Google

ils l'ont épurée et embellie sur le modèle du *nâṭaka*. *Krsna*kamala Gosvâmin est le plus illustre réformateur de la yâtrâ : il a fait représenter, de 1860 à 1874, plusieurs pièces, où son ingénieux talent s'exerce sur le thème obligé des amours de *Krsna* et de Râdhâ. Voici donc élèvé à la dignité de genre littéraire ce que la *Calcutta Review* appelait, en 1851, un « spectacle dégoûtant ». Rien d'artificiel dans ce mouvement : les yâtràs sont en progrès constant, au témoignage des rapports officiels.

Ainsi se confirme sous nos yeux ce fait capital qui nous semble dominer toute l'histoire du théâtre indien, telle qu'elle nous est présentée dans le livre de M. Lévi. C'est la religion qui a créé et recréé le drame; c'est du temple qu'il est sorti et c'est là aussi qu'il est retourné chaque fois qu'il a éprouvé le besoin d'un rajeunissement. L'Inde a raison dans sa légende : le théâtre lui vient des dieux.

Louis Finot.

Digitized by Google

LA LANGUE ORIGINALE

DES ACTES DES SAINTES PERPÉTUE ET FÉLICITÉ

M. l'abbé Duchesne (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1891, séance du 23 janvier) s'est proposé de démontrer que le texte grec nouvellement découvert du *Martyre de Perpétue* n'est pas l'original, mais une version du texte latin connu, version faite par un écrivain qui trop souvent tronque ce texte ou l'altère exprès, ou ne le comprend pas, ou plus simplement s'en écarte par des leçons fautives. Ce réquisitoire, encore plus ingénieux et spirituel que savant, m'a paru sévère à l'excès. Je vais essayer de justifier mon impression par quelques exemples.

D'abord pour les mutilations. L'écrivain grec en aurait pratiqué deux dès le prologue afin d'en affaiblir le montanisme. Mais premièrement, l'équivalent de *instrumentum* ne manque aucunement dans le grec. C'est χορηγεῖ. Et cet équivalent est bon, car *instrumentum* ne signifie pas ici, comme le veut M. Duchesne « pièces qui font autorité dans l'Église », mais « moyens de secours donnés à l'Église », comme le montre le contexte : *ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus.* Car les vertus, les effets du Saint-Esprit sont pour l'Église une sorte d'outillage, un moyen d'action, et non pas des pièces, des documents.

En second lieu, *lectione* n'a pas été non plus supprimé dans le grec. On lit à l'endroit correspondant μετὰ ἀγάπης, ce qui suppose la leçon *dilectione* : « nous les célébrons avec amour ». *Lectione* est une leçon redondante, car elle fait double emploi avec l'épilogue où le devoir de lire les vies des martyrs, aussi bien que les anciennes Écritures, est mentionné dans le latin comme dans le grec[1].

1) Il me semble que si le traducteur grec avait voulu affaiblir le montanisme du prologue, il aurait avant tout supprimé les mots suivants : *Nos qui sicut prophetias ita visiones novas agnoscimus.* Or, on lit en grec : « ἡμεῖς δὲ οἵτινες προφητείας καὶ ὁράσεις καινὰς δεχόμεθα. »

Digitized by Google

Maintenant les fausses leçons. Ἐκεῖ, au chapitre VI, aurait été mis à tort par le traducteur grec, qui aurait lu *illic* au lieu de la bonne leçon *illico*. Je ne vois pas du tout pourquoi, dans le contexte, *illico* serait préférable. Mais surtout je demanderai comment il se peut, si M. Duchesne a raison, que le ms. 17626 de la Bibliothèque nationale donne *ibi* (f. 66 r°), et confirme ainsi par un synonyme de *illic* la leçon du texte grec.

De même, il me paraît exagéré de dire que le grec défigure avec persistance le nom de l'esclave *Felicitas*. Φηλικητάτη est régulièrement l'équivalent grec d'un nom propre tout à fait voisin, *Felicissima*, féminin de *Felicissimus*, nom, comme on sait, porté à Carthage. De plus, l'assonance du mot grec avec le mot latin, surtout aux cas indirects, fait assez facilement comprendre que, dans un milieu bilingue, le premier de ces mots fût employé comme synonyme du second lorsqu'on parlait grec.

J'arrive aux contresens. Le grec en aurait fait un, par exemple, au chapitre X, en prenant des disques brodés sur des habits pour des sandales. Cela ne me paraît pas évident. Le mot en litige *calliculа* est, dans un *vetus glossarium* cité par Holstenius, la traduction de τροχάς, mot qui lui-même désignait des sandales en peau de chèvre pour les coureurs. De plus, le manuscrit de Salzbourg a, d'après Ruinart, non *calliculas*, mais *gallículas* qui signifie, d'après des *glossae antiquae mss.* mentionnées par Du Cange : *calceamenta pastorum*. (Cf. dans Marquardt, VII, p. 577, les *gallicae*, sortes de sandales.) Il est vrai que le même Du Cange signale aussi dans les même gloses, un autre sens de *callicula* ou *gallicula* : *signum vestis*. Mais tandis que *calliculae* pour sandales est un mot d'usage courant, je ne connais pour *calliculae*, dans le sens de *signum vestis*, que la glose de Du Cange. J'ai vainement cherché *callicula* dans le VIIe volume de Marquardt, pourtant si riche en ce qui concerne le détail des habits. M. Duchesne dit simplement que les anciens appelaient *calliculae* des disques brodés sur les habits. On aurait aimé savoir s'il l'affirme sur une autre autorité que la glose de Du Cange, qui lui-même ne donne pas d'autre exemple de *calliculae* que notre passage.

On peut d'autant mieux hésiter entre les deux sens que le latin met les *calliculae* tout à fait à part de la tunique : *vestitus distinctam candidam, habens* (et non *habentem*, qu'on attendrait plutôt dans le sens de M. Duchesne) *multiplices calliculas*. Et plus loin : *discinctam habens tunicam et purpuram..., habens calliculas multiformes*. Je conviens que ce dernier mot (dans le grec, ποικίλα) peut arrêter, du moins un moment, car l'épithète *multiformes* semble, au pre-

Digitized by Google

mier abord, convenir plutôt à des broderies qu'à des chaussures. Mais l'objection se tourne en preuve, si l'on se souvient que Tertullien, dont la langue a été si souvent, et avec tant de raison, rapprochée de celle de notre texte latin, donne précisément à des chaussures cette même épithète, *De virginibus velandis*, XII : *calceum stipant multiformem*. Quand on pense aux efforts des commentateurs pour expliquer ces malheureuses *calliculae* par toutes sortes d'ornements d'habits (jusqu'à y voir des grenades, comme celles de la robe du grand prêtre juif), on éprouve un sentiment de gratitude pour le texte grec qui aujourd'hui met fin si simplement à l'embarras. Malgré la lumière qu'il nous donne, non seulement M. Duchesne a continué la tradition des *signa vestis*, mais il a, peut-être à l'occasion d'une correction aussi fâcheuse que gratuite des éditeurs anglais, accusé son traducteur grec d'avoir lu, non *calliculae* ou *galliculae*, mais *caligulae* que ne porte aucun manuscrit. Alors les particularités de cette chaussure militaire lui fournissent une argumentation que je juge inutile d'examiner. Enfin, il explique la remarque que Perpétue aurait faite des disques brodés, par la curiosité féminine. Observation psychologique amusante, mais je crois plutôt que dans ces sortes de visions, les détails, surtout ceux sur lesquels on revient avec une certaine insistance, ont un sens spécial, particulièrement un sens symbolique.

Puisque je viens de signaler un éclaircissement dû au texte grec, on me permettra d'en indiquer tout de suite un autre, dont personne encore à ma connaissance ne lui a fait honneur. Perpétue, frappée d'un coup de corne, tombe sur les reins, étend sa tunique sur ses cuisses, rattache ses cheveux défaits, puis se relève. Dans le texte latin (tel qu'il nous est donné par Holstenius d'après son manuscrit du Mont-Cassin, puis par Ruinart qui a utilisé les leçons de deux manuscrits de Salzbourg et de Compiègne), nous lisons, aussitôt après que Perpétue a fait retomber sa tunique sur ses cuisses : *Dehinc requisita, et dispersos capillos infibulavit.* Ce *requisita* est absolument inintelligible. Le grec dit : καὶ ἐπιζητήσασα βελόνην « ayant demandé une aiguille de tête ». En conséquence, ajoutez en latin le mot *acu* devant *requisita* et tout redeviendra clair[1].

1) Le n° 17626 de la Bibl. nat. porte (fol. 71 v°) *Dehinc a quo recurrit*, leçon inintelligible, mais qui ne peut être que l'altération de *acu requisita*. Ce ms. d'après M. Aubé, qui l'a signalé à l'attention, ne serait pas le même que celui de Compiègne employé par Ruinart ; au contraire, d'après M. Duchesne, ce serait le même. Alors Ruinart n'en aurait pas très soigneusement relevé les variantes

Digitized by Google

De plus, le fait que « l'aiguille de tête » a disparu des manuscrits latins connus, moins un, où la mention en est demeurée inintelligible, et surtout le fait reconnu par M. Duchesne, que la mention de Thuburbo le Petit a disparu à tort de tous les manuscrits latins connus, ces deux faits montreraient que le texte grec, au cas où il serait une traduction, serait une traduction faite d'après un texte latin plus ancien que celui que nous connaissons actuellement et par conséquent antérieur aux divergences souvent si remarquables entre ces textes latins. Ainsi, d'une manière générale, les leçons du texte grec seraient préférables. Elles le seraient surtout lorsqu'elles s'accordent avec le texte latin n° 17626 de la Bibliothèque nationale, plus ancien que les autres, puisqu'il a conservé quelques traces du mot *acu*.

D'autres contresens viendraient de ce que notre grec aurait ici pris des nominatifs pour des ablatifs, et là fait de *discincta* le synonyme de *cincta*. Enfin, dans un certain endroit, il aurait à la fois tronqué, bouleversé et mal traduit son texte parce qu'il n'y aurait rien compris. Ignorance assez surprenante chez un homme qui, d'après M. Duchesne lui-même, vivait dans un milieu bilingue et était si familier avec la langue latine qu'il a fait passer dans son écrit des mots latins. Aussi laisserai-je absolument de côté la question de *cincta* et de *discincta* pour me borner à dire un mot des deux autres endroits.

C'est au chapitre xx que le traducteur grec, pour n'avoir rien compris à un épisode, l'aurait à la fois mutilé, bouleversé et défiguré par un contresens spécial. Mais les manuscrits latins de Salzbourg et de Compiègne [1], aussi bien que le texte grec, font paraître pour la première fois les deux martyrs dans l'amphithéâtre sans qu'il soit question de filets. Ce qu'il y aurait ici à faire, ce serait, par la critique des différentes leçons, un essai de reconstruction du texte de cet épisode, et je ne suis nullement certain que cet essai serait défavorable au grec.

Un mot enfin sur le prétendu contresens du chapitre xviii. On veut obliger les martyrs à revêtir des costumes sacerdotaux. Dans le grec, c'est Perpétue qui refuse pour tous et obtient du tribun

significatives. J'ai déjà signalé *ibi* pour *illico*. Je citerai encore (toujours parmi les passages de notre opuscule examinés par M. Duchesne), fol. v° 64, *narravit* au lieu de *narrabit*, ce qui s'accorde avec le grec διηγήσατο (ch. II). Il faut alors traduire « à partir du moment de leur arrestation elle a raconté... »

1) En y ajoutant celui de la Bibl. nat., au cas où il ne serait pas identique avec celui de Compiègne. Il porte fol. 70 : *spoliatae promovebantur*, Ruinart indiquant dans ses variantes *dispoliatae*.

Digitized by Google

gain de cause. C'est ainsi qu'au chapitre XVI cette sainte, qui est évidemment l'héroïne de l'opuscule, avait de même (et cela dans les deux textes) répondu pour tous au tribun et obtenu de lui gain de cause. Ici, dans le texte latin, ce seraient tous les martyrs qui répondraient, comme le montre avec évidence le mot *dicebant*, tandis que le grec a le singulier ἔλεγεν. Mais le ms. 17626 de la Bibliothèque nationale donne *dicebat*, et l'édition d'Holstenius, telle que je la trouve reproduite dans Munter, en fait autant. Je crois donc que la phrase latine *generosa illa in finem usque constantia repugnavit*, qu'il faille ou non en modifier le texte, se rapportait au moins primitivement à Perpétue, et que la phrase grecque ἀλλ' ἡ εὐγενεστάτη ἐκείνη Περπετούα παρρησίᾳ ἠγωνίσατο ἕως τέλους donne le vrai sens.

Je ne veux tirer de ces quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres pour plus de brièveté, qu'une conclusion. Notre écrivain grec (à supposer qu'il soit traducteur) n'est donc pas tout à fait aussi ignorant et aussi contempteur du texte que le pense M. Duchesne. Peut-être aussi m'accordera-t-on, qu'avant de se prononcer sur le fond de la question, une comparaison détaillée des variantes latines entre elles et avec le texte serait nécessaire? Les quelques exemples auxquels j'ai dû me borner à cause de la brièveté qui m'est imposée pour le moment, ne me permettent pas d'étendre plus loin mes conclusions. Pourtant, s'il faut absolument manifester une préférence, je dirai que je crois, avec les éditeurs anglais et avec M. Harnack, pour plusieurs raisons que je ne puis développer maintenant, à la priorité du texte grec.

L. Massebieau.

20 juin 1891.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

F. Max Müller. — **Physical Religion. — The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1890.** Londres, Longmans, Green et Cie. — 1 vol., 1891.

Ce volume de l'infatigable promoteur de la science des religions comparées est de lecture agréable et instructive. Il contient la seconde série des *Lectures* ou conférences faites par M. Max Müller à l'Université de Glasgow dans les premiers mois de 1890. On sait qu'une fondation due à l'intelligente libéralité de lord Gifford a doté les Universités écossaises des moyens d'entretenir une institution de conférences annuelles roulant sur les études de *Théologie naturelle*, terme qui inclut toutes les questions historiques et philosophiques dont la religion peut être l'objet. L'histoire religieuse rentre évidemment dans ce très large cadre, et les *Trustees*, d'accord avec le Sénat de l'Université de Glasgow, ont chargé le célèbre professeur d'Oxford d'une quadruple série de conférences dont le volume que nous signalons est la seconde. La première fut donnée en 1888 et parut en 1889 sous le titre de *Natural Religion* (cf. *Rev.*, t. XX, p. 228 sq.).

M. Max Müller distingue, dans ce qu'il appelle *Religion naturelle* et ce qu'il ne faut pas confondre avec la doctrine de pur déisme que le XVIIe siècle connut sous ce nom, trois grandes manifestations en rapport avec les trois différents aspects sous lesquels on peut considérer son objet, soit dans la nature, soit dans l'homme ou plutôt dans l'humanité, soit dans le moi individuel. De là une triple exposition, Religion de la nature ou *Physical* (ce que nous appelons plus volontiers *Naturisme*), Anthropologique et Psychologique. Le premier volume était introductif, développant les principes, les méthodes, les prolégomènes. Le volume actuel renferme donc le premier des trois enseignements annoncés.

C'est, comme on doit s'y attendre, une œuvre de vulgarisation, mais on peut y ajouter l'épithète « aristocratique ». Le premier lecteur venu ne pourrait en effet se retrouver toujours dans les dissertations du savant indianiste malgré leur clarté limpide et le soin que l'auteur a pris de se mettre à la portée d'un auditoire non spécialiste. Mais il s'adresse admirablement à toute cette classe

Digitized by Google

qui en Angleterre participe plus ou moins à la *scholarity*, à ce que nous appelons chez nous « le monde universitaire » et qui a besoin d'être initié à une branche de connaissances pour laquelle il éprouve des sympathies ou des défiances, mais dont il connaît à peine l'*a*, *b*, *c*. N'aurions-nous pas le droit de dire à ce propos : C'est tout comme chez nous!

En France, nous avons plutôt à lutter contre une indifférence résultant d'une éducation trop exclusivement littéraire et tenue soigneusement à l'écart de toute discussion religieuse. En Angleterre et particulièrement en Écosse, on aurait plutôt à lutter contre un pli d'esprit traditionnel provenant de ce que l'histoire religieuse est moulée depuis longtemps dans une forme biblique, ou du moins prétendue telle, et très peu ouverte aux postulats non plus qu'aux résultats des recherches d'ordre purement scientifique. On peut s'en apercevoir aux précautions extrêmes dont s'entourent habituellement les laborieux pionniers anglais de l'histoire religieuse pour communiquer à un public très intelligent, mais très susceptible sur certaines questions, le fruit de leurs investigations. M. Max Müller lui-même a dû, doit encore se soumettre à cette condition, quand même on peut s'assurer, précisément en lisant le nouveau volume, qu'un grand progrès s'est opéré en Angleterre et en Écosse au point de vue de la tolérance de l'opinion. Celle-ci se familiarise peu à peu, et même elle les adopte insensiblement, avec des idées qui eussent naguère soulevé des tempêtes. Se rappelle-t-on les colères, aujourd'hui difficiles à comprendre, que suscitèrent en leur temps les innocents *Essays and Reviews* et les études bibliques de l'excellent évêque Colenso?

Il n'y a que justice à dire que ce progrès est dû pour une très grande part à la prudence, à la modération de bon goût et à l'habileté littéraire de M. Max Muller.

A ceux qui ont suivi depuis l'origine les travaux du professeur d'Oxford, le présent volume n'a pas grand'chose à apprendre. Il serait plutôt intéressant parce qu'il leur permet d'observer des modifications qui se sont introduites sur quelques points importants dans les idées connues de l'auteur. Lui-même, dans une courte préface, nous en avertit avec une louable franchise :

« Devant conférencer en face d'un auditoire académique, je me suis senti « tenu d'être aussi clair que possible, même au risque de devenir ennuyeux en « enfonçant le même clou plus d'une fois. Je ne pouvais non plus, si je voulais « placer le sujet devant mes auditeurs sous une forme complète et systématique, éviter de répéter çà et là ce que j'avais écrit ailleurs. Le lecteur attentif trouvera toutefois qu'en rétablissant ce que j'avais dit auparavant, j'ai « souvent eu à modifier ou à corriger mes assertions antérieures. J'espère que « le temps ne viendra jamais où je ne pourrai plus dire : Nous vivons et apprenons. »

Nous signalerons deux ou trois de ces modifications qui nous ont particulièrement frappé. Quelques mots d'abord sur l'ensemble du livre.

Digitized by Google

L'auteur se propose d'étudier, en prenant rigoureusement les faits pour base d'induction, l'évolution de l'idée religieuse telle qu'elle est suggérée à l'homme par le spectacle de la nature et les relations de genres si divers qu'il doit soutenir avec elle. Car elle est à la fois sa mère, son alliée et sa terrible ennemie.

Il pense qu'on ne peut étudier cette évolution de plus près et avec plus de sécurité que dans les monuments religieux de l'Inde, surtout dans le Véda qui est son terrain familier. Sans partager l'illusion de ceux qui attribuèrent à ce livre fondamental de la religion de l'Inde une antiquité fabuleuse, il maintient pourtant contre certaines théories récentes le caractère très primitif et très antique d'une partie du recueil, et il estime qu'on ne peut suivre nulle part, avec plus de certitude et de facilité, le mouvement ascensionnel de la croyance religieuse que dans le culte du feu, d'Agni, tel qu'on peut le graduer en suivant les étapes qu'il parcourt dans le recueil sanscrit, depuis l'adoration du phénomène naturel tenu pour animé et personnel jusqu'à cet épanouissement où le dieu igné trône sur le monde entier comme Dieu unique ou du moins maître et directeur des autres divinités. Il est donc d'avis, et c'est ici que nous ne saurions partager tout à fait son point de vue, que le monothéisme a pu être, moyennant une transition continue, le dernier mot du polythéisme physique ou naturiste.

Mais cette critique théorique mise à part, on ne peut que rendre hommage au talent magistral avec lequel l'auteur décrit : 1° la *Biographie* d'Agni, soleil, feu, foyer, éclair, étincelle, caché dans le bois ou la pierre, immortel, ami, auxiliaire, père, sacrificateur et médiateur entre le ciel et les hommes; 2° Agni se détachant peu à peu de sa matérialité pour prendre rang parmi les dieux et même arriver à la suprématie, de telle sorte qu'à la fin il est créateur, législateur et juge; 3° la comparaison de cette religion indienne d'Agni avec le culte du feu dans d'autres religions, en Perse, en Égypte, en Grèce, en Italie, à Babylone; 4° la mythologie d'Agni, les légendes dont il est le centre ou le héros, les coutumes encore en vigueur tout près de nous où les vieilles notions aryennes de la divinité du feu survivent à leur disparition dans les couches les plus civilisées du monde moderne. Les dernières conférences roulent sur d'autres dieux-nature, dont le culte offre des analogies de développement avec celui d'Agni, et sur l'utilité de ces études comparatives qui nous éclairent sur plus d'un point important de la religion contemporaine, par exemple sur les miracles dont se vantent toutes les religions existantes, bien que condamnés par Mahomet, par Bouddha et par le Christ, et sur la tendance de toutes les grandes religions à *miraculiser*, si j'ose employer cette expression, la naissance de leurs fondateurs.

Ici nous voyons une preuve éclatante de ce que nous avancions tout à l'heure en parlant du progrès accompli dans le monde universitaire en fait de tolérance dogmatique. Il y eut un temps, qui n'est pas encore si éloigné, où même avec son talent et sa modération de langage, M. Max Müller n'aurait pu toucher à de

Digitized by Google

pareilles questions sans soulever un *tolle* formidable. Nous n'avons pas ici à prendre parti pour ou contre ses conclusions. Nous nous bornons à constater cet indice réjouissant d'une profonde modification dans le tempérament religieux de nos voisins.

Des appendices intéressants complètent le volume, un entre autres qui traite avec indépendance la question si souvent obscurcie par le parti pris, dans un sens comme dans l'autre, des rapports entre le christianisme et le bouddhisme.

Quelles sont les modifications que l'illustre indianiste a proposées lui-même à ses vues antérieures?

Nous ne comptons pas les énumérer toutes, et d'ailleurs nous ne sommes pas certains de les avoir toutes remarquées. N'avons-nous pas tous grandi scientifiquement à l'école de M. Max Müller et les changements, imperceptibles à nous-mêmes, que nos vues premières en fait d'histoire religieuse ont pu subir, ne se sont-ils pas produits plus d'une fois et sous le même mode insensible chez celui qui fut le plus célèbre initiateur dans cette science nouvelle? Il en est pourtant quelques-uns que nous sommes bien aises de relever.

Par exemple, l'honorable professeur restreint, comme on va le voir, la définition qu'il avait longtemps donnée de la religion en la résumant dans la perception de l'infini. On lui avait fait observer, et ce me semble avec raison, que la notion de l'infini était une abstraction qui n'avait en soi rien de nécessairement religieux. L'espace est infini, le temps est infini; qui a jamais songé pour cela à rendre un culte à l'espace et au temps? C'est que l'espace et le temps en eux-mêmes sont des formes vides et qui n'acquièrent une certaine consistance qu'à la condition d'être le lieu et la durée de quelque chose. Est-ce l'infini que perçoivent dans les objets naïvement choisis de leur adoration les peuples enfants ou arriérés? Pourtant il est incontestable que l'infini, dès qu'on est en état de le concevoir, fait partie intégrante des attributs que l'homme réfléchi applique à l'objet souverain de sa foi religieuse. Il vient un moment où un Dieu fini, borné, limité, donc restreint, donc imparfait, donc dominé, n'est plus un Dieu réel. Il résulte de là que l'infini compte sans doute, à partir de ce moment, parmi les notions inséparables de l'objet de la croyance religieuse; mais qu'il doit être la qualité, la supériorité, la prééminence, comme on voudra, d'une réalité, c'est-à-dire de l'être réel qui est l'objet de la croyance. Alors il contribue à la nutrition du sentiment religieux. Mais, pris isolément, il n'est qu'un adjectif qui réclame son substantif.

M. Max Müller a été visiblement frappé par ce genre de critiques, puisqu'il reconnaît la nécessité de mieux préciser, en la restreignant, la définition de la religion. « C'est, dit-il p. 294, la perception de l'infini en tant qu'elle peut influencer la conduite morale de l'homme. » En réalité, c'est la souveraineté de l'ordre moral qui s'exprime dans cette nouvelle formule, et nous ne voulons pas y contredire. Seulement nous craignons qu'à une définition trop large ne succède maintenant une définition trop étroite. Il n'est pas douteux pour nous que

Digitized by Google

la tendance religieuse et la tendance morale dans l'homme sont faites pour s'unir et se confondre. Les religions supérieures doivent précisément leur supériorité à cette fusion plus ou moins complète. Mais une définition rigoureuse de la religion doit embrasser tous les phénomènes religieux de tout genre, depuis les plus grossiers jusqu'aux plus élevés. Il est une quantité de ces phénomènes, surtout aux étages inférieurs, qui n'ont décidément rien à faire avec la moralité, ou qui plutôt la déferaient. A l'origine, religion et morale sont absolument distinctes. La morale, c'est ou la notion ou la mise en pratique de ce qu'on doit; la religion, c'est l'effort tendant à mettre en harmonie la vie de l'homme avec l'univers tel qu'il le conçoit, vaste ou restreint. L'esprit croit discerner de l'esprit dans et à travers les faits de la nature, et, dans la conscience de son affinité avec cet esprit supérieur, il cherche à s'unir à lui, à communier avec lui, à s'identifier, s'il se peut, avec lui. Combien de rites bizarres, appartenant aux formes de religion les plus antiques, n'ont d'autre origine que le besoin que l'adorateur éprouve de « faire » comme le dieu qu'il adore et de vivre au moins partiellement de la même vie ! Il n'y a là aucune idée morale proprement dite, il y a un besoin, et aussi une joie mystique (chose trop oubliée des théoriciens), besoin et joie qui sont *sui generis*, qui sont religieux, mais non spécifiquement moraux, pouvant même s'associer à des immoralités révoltantes. C'est plus tard que viendra le rapprochement, puis la conjonction, puis enfin la fusion de la religion et de la morale. En effet, cette recherche de l'harmonie entre lui et l'univers, qui est l'instinct primordial d'où la religion est sortie, cette recherche, quand la conscience morale et ses impérieuses exigences seront développées, poussera l'homme à postuler l'harmonie aussi bien entre lui et le principe souverain de la loi morale qu'il la postulait primitivement entre son bien-être ou sa sécurité et les forces antagonistes de la nature. L'Évangile n'est une grande religion, et selon nous la première, que parce qu'aucune autre n'a au même degré ramené à des conditions strictement morales la communion positive de l'homme avec le principe vivant de toutes choses.

On avait aussi, dans le temps, reproché à M. Max Müller de trop accorder à l'influence des mots sur l'évolution des idées religieuses, comme si les mythologies n'avaient dû leur éclosion qu'à des jeux de mots mal compris ou détournés de leur premier sens. Depuis lors, dans un traité très philosophique, *The Science of Thought* (1887), le professeur d'Oxford a développé son vrai point de vue. Pour lui, il n'y a pas plus de pensée sans parole qu'il n'y a de parole sans pensée. Les deux sont un, ce sont les deux faces d'une même et unique réalité. Sans entrer dans la discussion de cette théorie que tant d'observations recommandent, nous devons conclure des explications fournies qu'il ne s'agissait que d'une question de mots et que M. Max Müller n'a jamais prétendu séparer le mouvement du langage de celui de la pensée. Le livre dont nous parlons contient plusieurs déclarations qui éclaircissent définitivement ce malentendu. C'est une question vidée.

Digitized by Google

Peut-être serions-nous plus revêches si nous avions à nous prononcer sur la genèse du monothéisme telle que l'auteur croit pouvoir la déduire de l'évolution ascendante de l'idée que ses adorateurs se font d'un dieu-nature. A l'origine simple phénomène naturel tenu pour animé, il s'élève insensiblement à la hauteur d'un être suprême, créateur et tout-puissant. Nous ne nions pas l'ascension qui est documentée, prouvée par des textes formels. Nous contestons seulement qu'un véritable monothéisme sorte de là. Il nous semble que le monothéisme ne peut avoir que deux séries d'antécédents. Ou bien l'intelligence humaine s'élève à la conception de l'unité de l'univers et par conséquent de son principe central ou souverain, c'est la genèse philosophique ; ou bien parmi les dieux il en est un que certaines particularités de caractère isolent de tous les autres, poussent ses adorateurs à adorer tout seul, pour lui plaire, parce qu'il n'aime ni la compagnie de ses similaires, ni le partage des honneurs. Cette monolâtrie, rigoureusement pratiquée, doit aboutir au monothéisme. C'est ainsi que le peuple d'Israël devint monothéiste, et depuis lors, à la différence du monothéisme philosophique, on put dire qu'il y avait une religion monothéiste populaire. La suprématie de tel ou tel dieu-nature, qui d'ailleurs, au sein du même peuple, se transportait à chaque instant de l'un à l'autre, n'a jamais été un véritable monothéisme, et les faits l'ont plus que prouvé.

Malgré ces critiques, nous saluons avec sympathie la publication de ce nouveau livre du vaillant et infatigable lutteur. Il est de ceux dont la jeunesse est inépuisable. Il y a dans ce dernier ouvrage autant de verve et d'aimable humorisme, joint à un savoir qui s'accroît toujours, qu'on en pouvait trouver dans ces belles études qui jetèrent tant d'éclat il y a quelque trente ans sur leur auteur et sur la science spéciale dont il était le promoteur, le « cultivateur en chef ». C'est par de tels écrits que la science des religions se propage et se légitime. Nous attendons les séries suivantes avec la confiance et la curiosité les mieux justifiées.

ALBERT RÉVILLE.

E. S. HARTLAND. — **The science of Fairy Tales.** *An inquiry into fairy mythology.* — Londres. Walter Scott, 1891, in-12, VIII-372 p.

Le principal objet de ce livre, dit l'auteur, est de faire connaître aux lecteurs qui ne sont pas spécialistes, les principes et la méthode qui guident les recherches dans l'étude des traditions populaires, en les appliquant à l'analyse de quelques-uns des contes et des légendes les plus remarquables des peuples celtiques et germaniques, où les fées et les lutins jouent un rôle important. En

Digitized by Google

réalité, si l'ouvrage de M. Hartland est, par son extrême clarté, accessible au grand public, il ne s'en adresse pas moins à la fois aux mythologues de profession et aux historiens de la littérature populaire. C'est à l'étude des contes de fées de l'Europe septentrionale que M. *H.* s'est spécialement attaché dans ce volume, mais sa méthode même l'obligeait à de continuels rapprochements avec les superstitions, les récits légendaires, les pratiques rituelles que l'on rencontre chez les autres peuples civilisés et chez les sauvages actuels. Les défauts de nombre de travaux sur le folk-lore européen, tout remplis d'ailleurs de renseignements intéressants, proviennent en grande partie de ce que leurs auteurs n'ont pas su délimiter nettement le champ de leurs recherches. M. *H.* a évité ce danger et le sujet véritable de son livre est beaucoup moins étendu que son titre « La science des Contes de fées » ne pourrait le faire supposer. Il a restreint l'étude analytique et critique qu'il a entreprise des contes populaires germaniques et celtiques à un petit nombre de types nettement caractérisés : la femme qu'on vient chercher pour assister une fée qui accouche ; le changelin ; les vols commis au détriment des fées ; le mortel emmené dans le monde des fées ; les femmes-cygnes. Ces divers types de contes appartiennent à une même famille, aussi y a-t-il dans ce livre une réelle unité, malgré la diversité apparente des sujets qui y sont traités.

Suivant la définition de M. *H.*, il faut entendre par contes de fées des récits traditionnels qui, sous leur forme actuelle, ne se rapportent pas à des êtres tenus pour divins, mais où le surnaturel joue un rôle essentiel ; il faut exclure de ce groupe les légendes cosmologiques et les légendes nationales. La manière de raconter varie peu d'un peuple à l'autre ; les conteurs s'efforcent en effet de rester fidèles autant qu'ils le peuvent au texte même des légendes qui se sont transmises de bouche en bouche depuis un passé inconnu, et les thèmes traditionnels sont à peu près partout les mêmes.

M. *H.* divise les contes de fées en deux classes : les *Sagas* et les *Märchen*. A la première classe appartiennent tous les récits d'événements qu'on croit, ou qu'on croyait du moins il y a peu d'années encore s'être passés réellement. Les êtres surnaturels y tiennent d'ordinaire une place importante et ils sont habituellement rapportés à quelque endroit déterminé. On voit que beaucoup d'autres récits peuvent, par conséquent, être rangés parmi les *Sagas* à côté de certains contes de fées. Les *Märchen* sont, au contraire, des histoires que l'on raconte simplement pour s'amuser ; *Cendrillon* et le *Chat botté* appartiennent à cette classe. Ils peuvent renfermer le récit d'événements que d'autres peuples, à un état de civilisation différent, regardent comme des événements réels ; mais ils ne sont plus naïvement et littéralement crus ni par ceux qui les racontent ni par ceux qui les écoutent. Il semble que la *Saga* soit la forme primitive des contes et que les *Märchen* ne constituent qu'une forme dérivée. On retrouve dans les contes de tous les pays, quelle que soit la catégorie où il faille les ranger, les mêmes incidents et souvent les mêmes intrigues. Les conteurs vivent

Digitized by Google

sur un même fond de croyances communes à toutes les races. Ces croyances, qui survivent encore dans le folk-lore européen, sont celles mêmes auxquelles sont attachés actuellement les sauvages. L'animisme, la croyance à la transformation des hommes en animaux ou en plantes et des animaux en hommes, la croyance à la sorcellerie et à la magie symbolique, le totémisme, tels sont quelques-uns des éléments essentiels de la pensée scientifique des sauvages et de l'imagination des conteurs gallois, arabes ou scandinaves. Les contes de fées sont les témoins parmi nous d'un état de civilisation que nous avons traversé et que depuis longtemps nous avons oublié.

Le pays des fées ressemble beaucoup par son organisation à celui des hommes; ses habitants se marient, parfois entre eux, parfois avec des mortels; ils ont des enfants et lorsque leurs femmes sont sur le point de les mettre au monde, ils vont chercher pour les délivrer des accoucheuses parmi les hommes. Ils enlèvent aux hommes leurs enfants et leur laissent à la place leurs misérables avortons, ils enlèvent les femmes et leur substituent des blocs de bois animés par un art magique, ou bien quelqu'une d'entre les filles du pays mystérieux. Les fées deviennent parfois les captives des hommes, mais si elles les épousent, les unions ne sont pas de longue durée, et il faut que le mari suive sa femme dans le monde surnaturel d'où elle est sortie, et la reconquière au prix de rudes épreuves. Mais c'est là un incident qui ne se retrouve pas dans tous les récits; il ne semble donc pas que cette nouvelle conquête soit toujours possible. D'autre part, ceux qui pénètrent dans le pays des fées et partagent leur nourriture sont liés par des enchantements; ils ne peuvent revenir au pays des hommes, ils en restent éloignés pour de longues années, sinon pour toujours. Les fées sont reconnaissantes aux hommes pour les bienfaits qu'elles en ont reçus, mais elles ne pardonnent pas les injures ni les mauvais procédés. Elles récompensent toujours les services qu'on leur rend, mais elles attachent d'ordinaire à leurs dons des conditions qui leur enlèvent de leur valeur et quelquefois en font une source de malheurs et de misères. Ce qui les sépare surtout des hommes, c'est leur puissance magique. Elles font paraître les choses autres qu'elles ne sont; elles se transforment à leur gré, elles apparaissent ou disparaissent à volonté; elles suspendent ou précipitent pour les mortels le cours du temps à leur fantaisie; elles peuvent jeter leurs enchantements sur les hommes et les tenir enchaînés par leurs charmes pendant des siècles. Mais ces pouvoirs que les Celtes et les Germains attribuent aux fées, aux elfs, aux lutins, d'autres peuples en douent les dieux, les âmes des morts, les sorciers, les animaux de toute espèce; à tous ces êtres ils assignent la même organisation sociale, le même genre de vie que ceux qui sont attribués aux fées par les contes; les fées semblent donc être d'anciennes divinités, des esprits d'origines diverses, qui ont survécu dans la tradition et qui ont été rejetés au second rang par les religions nouvelles, par le christianisme surtout.

M. *H.* s'attache à réfuter deux théories sur l'origine des fées qui reposent

Digitized by Google

l'une et l'autre sur une base trop étroite, la théorie de *Liebrecht* et celle de *Mac Ritchie*. Liebrecht pense que quelques-unes au moins des femmes-cygnes doivent être considérées comme des âmes qui ont été arrachées au séjour des morts et qui sont contraintes, au bout d'un peu de temps, d'y retourner avec ceux qu'elles aiment. Si on acceptait cette manière de voir, il faudrait admettre, d'après M. *H.*, que tous les autres êtres surnaturels, les dieux et les esprits, comme les fées et les génies, ne sont que des noms divers donnés aux âmes des morts. Les femmes-cygnes ont les mêmes attributs, les mêmes fonctions, en effet, la même manière de vivre que les autres êtres doués d'un pouvoir magique et auxquels une origine humaine ou animale n'est pas expressément assignée. Or, c'est là une théorie émise déjà par Spencer, qui est en contradiction flagrante avec un grand nombre de faits. Il ne faut pas se dissimuler cependant qu'il y a une part de vérité dans l'opinion soutenue par Liebrecht. Le pays des fées est souvent difficile à distinguer du pays des morts. Les deux domaines sont également soustraits au temps; il est dangereux de participer aux repas des morts comme à ceux des fées. Quand les lutins enlèvent une femme vivante, il arrive parfois qu'ils laissent un cadavre à la place. Les écrivains du moyen âge se trouvaient en présence d'une grave difficulté lorsqu'ils avaient à parler des fées. Ils les considéraient comme ayant une existence objective et ils ne savaient pas dans quelle catégorie d'êtres les ranger; comme ils ne pouvaient les placer parmi les saints ni parmi les anges, ils étaient obligés d'en faire ou des revenants ou des démons. De là des confusions inévitables entre les histoires qui se rapportent aux âmes des morts et celles qui se rapportent aux fées. Mais si Liebrecht n'avait pas limité ses recherches au folk-lore européen, il aurait constaté chez les sauvages la croyance à l'existence d'êtres qui ressemblent aux fées au point de ne s'en pouvoir distinguer, qui figurent dans des récits identiques à nos contes populaires et auxquels cependant une origine non humaine est nettement assignée. Les âmes des hommes ne sont qu'une des familles en lesquelles peut se subdiviser la grande classe des esprits. Mais même en s'en tenant à l'analyse des contes européens qui se rapportent aux femmes-cygnes, Liebrecht aurait pu rencontrer certaines formes de ces histoires, le *Marquis du Soleil*, par exemple, auquel son interprétation ne saurait s'appliquer; il aurait vu que les esprits des eaux ou les sorciers qui tiennent souvent la place des femmes-cygnes ne peuvent en aucune manière être confondus avec des âmes échappées du séjour des morts.

La théorie de Mac Ritchie est moins soutenable encore. Il cherche à identifier les fées des races celtiques et germaniques avec les anciens habitants du sol, les Pictes d'Écosse, les Finnois et les Lapons de Scandinavie. Il incombe à M. Mac Ritchie de prouver que les Annamites et les Arabes, les Hébreux et les Peaux-Rouges, les Maoris et les Grecs, chez qui on a retrouvé les mêmes légendes qu'en Écosse et en Suède, ont connu les Pictes et les Lapons.

M. *H.* a consacré la plus grande partie de son livre à l'étude des récits qu'il

Digitized by Google

désigne sous le nom de *Sagas*; mais il a été obligé de faire aux *Märchen* une assez large place; c'est souvent, en effet, la même intrigue qui sert dans un pays à une *Saga* et dans un autre à un *Märchen*. C'est précisément le cas, et sans même sortir d'Europe, pour les contes relatifs aux femmes-cygnes. Il est peu de contes aussi répandus que ceux-là et qui revêtent des formes aussi diverses. Ce qui est commun à tous ces récits, c'est de raconter l'histoire d'un homme qui a épousé une femme venue d'un monde surnaturel et qui n'a pas réussi à la retenir près de lui. Elle doit retourner auprès des siens, et pour la reconquérir, il faut que son mari accomplisse des tâches qui dépassent les forces humaines et dont il vient à bout avec son assistance ou celle d'animaux secourables [1]. C'est presque toujours par surprise que l'homme qui doit l'épouser, s'empare tout d'abord de la fée. D'ordinaire il dérobe sur le bord d'un étang ou d'une rivière le plumage que la femme-cygne dépose là pendant qu'elle se baigne et c'est la possession de cette dépouille, qui lui donne le pouvoir de l'obliger à l'épouser et de la garder auprès de lui. Si la fée parvient à reprendre son vêtement de plumes qui est tenu soigneusement hors de sa portée, elle s'enfuit aussitôt au pays surnaturel d'où elle est venue. Dans les formes les plus anciennes de la légende, il n'est pas question de cette sorte de mue; tantôt l'esprit conserve sa forme primitive, humaine ou animale, tantôt il subit une métamorphose, mais dans tous les cas il ne se dépouille point de sa forme animale comme d'un vêtement.

Ce trait caractéristique de ce type de contes ne se retrouve que dans des formes relativement récentes, très ordinairement dans les *Märchen*. Il fait défaut aussi dans les *Sagas* les moins anciennes, l'histoire, par exemple, de Mélusine ou de la dame de Van Pool, bien que l'idée du changement de forme y ait laissé des traces. Dans les cas où manque l'épisode qui a donné son nom à ce type de contes, la condition, pour que la fée demeure avec l'époux qui s'est emparé d'elle, c'est l'observance d'une règle de tabou. Il faut que le mari s'interdise, ou bien de prononcer le nom de sa femme, ou de la toucher avec du fer. Il peut aussi lui être défendu de reprocher à sa femme son origine ou de lui rappeler la condition où elle a autrefois vécu, ou bien encore de la questionner sur sa conduite ou de s'opposer à ses désirs. Parfois enfin, c'est une destinée fixée d'avance ou bien le caprice de la fée qui met fin au mariage. Il semble que l'on puisse considérer les femmes-cygnes comme des divinités ancestrales. Elles habitent d'ordinaire les cieux ou les eaux, elles reçoivent fréquemment un culte, elles sont les totems de certaines tribus: chez les Dyaks, par exemple, et les nègres de la Côte d'Or. C'est dans les *Mille et une Nuits* que l'on rencontre l'exemple le plus complet de ce type de contes: l'histoire d'Hassan de Bassorah. Il existe d'autres formes moins pures qui constituent une transition entre ces légendes

1) M. *H.* réfute en passant la théorie qui assigne une origine bouddhique à l'intervention des animaux secourables.

Digitized by Google

et celle de la Princesse Enchantée. D'autres formes encore méritent une attention spéciale, le Marquis du Soleil, par exemple, dont les variantes semblent surtout répandues parmi les peuples de race latine, la Fille de l'Étoile, Mélusine, la Femme-cauchemar.

Si les fées sont parfois retenues captives par les hommes, il arrive fréquemment que des mortels pénètrent dans le monde des fées, ce sont parfois les fées elles-mêmes qui les y appellent. Il semble qu'elles aient pour accoucher un besoin urgent d'être assistées par une femme, mais il faut que la sage-femme se garde de goûter aux aliments qui lui sont offerts ; elle ne pourrait plus quitter le monde surnaturel où elle a été emmenée. Si un vivant pénètre par hasard chez les morts, il ne doit point non plus partager leur nourriture ou bien il serait condamné à ne plus revoir la lumière du soleil. La raison de cette interdiction est difficile à démêler ; peut-être est-ce simplement que la participation à une même nourriture crée entre deux êtres une communauté magique, et que c'est cette union magique qui sépare des autres hommes le vivant qui s'est aventuré chez les morts ou au pays des fées. L'accoucheuse est d'ordinaire largement payée du service qu'elle a rendu, mais les êtres surnaturels n'aiment pas qu'on leur réclame plus qu'il ne vous est dû ; ils veulent librement vous accorder le présent qu'il leur convient de vous faire. Ce présent, c'est souvent du charbon ou de la paille, qui dans la maison de la sage-femme se change en or ; parfois aussi ce sont des talismans. La vengeance des fées est terrible ; il faut se garder de les offenser, se garder surtout de les surprendre quand elles ne veulent pas être vues. On donne à la sage-femme un onguent magique pour en frotter les yeux du nouveau-né, mais il ne faut pas qu'elle se risque à se servir pour elle de cet onguent ; elle acquerrait la faculté de voir les fées, lorsqu'elles se rendent invisibles à tous les yeux, et si elles venaient jamais à s'en apercevoir, elles pourraient la châtier rudement, lui faire perdre la vue ou même lui enlever la vie. C'est que les esprits n'aiment point à être épiés. Dans l'Allemagne du Sud et la Suisse, une dame mystérieuse, Dame Berchta, parcourt lors de la douzième nuit, les champs et les rues ; ceux qui osent la regarder, deviennent aveugles. Il semble qu'il faille rapprocher des légendes de Dame Berchta et de Hertha, la déesse de l'île de Rügen, qui noie dans les eaux du lac solitaire où elle baigne son corps blanc les curieux indiscrets, la légende de Lady Godiva. Lady Godiva, ou plus exactement Godgifu, est un personnage historique, la femme de Leofric, comte de Mercie, mais il semble qu'il n'y ait aucun fondement historique au récit traditionnel auquel on a attaché son nom, et que la légende et la procession qu'on faisait chaque année en son honneur sont les survivantes d'un ancien culte local du Coventry.

Non seulement les fées appellent des femmes pour les assister dans leurs couches, mais elles aiment à leur faire nourrir leurs enfants mal venus, elles enlèvent les enfants des mortels et laissent les leurs à la place. Souvent aussi elles emportent les nouveaux-nés dans leur pays mystérieux et ne laissent en échange

Digitized by Google

qu'un morceau de bois ou un bouchon de paille, revêtu par leurs artifices magiques des apparences de la vie. Le meilleur moyen pour mettre les enfants à l'abri de ce danger, c'est de se hâter de les faire baptiser. On peut aussi placer près du berceau une Bible ouverte, une chandelle allumée, un objet de fer ou d'acier, du pain, du sel, certaines plantes, telles que le cumin noir. Si on invoque Dieu ou les saints au moment où une fée tente d'enlever un enfant, on réussit souvent à l'arrêter dans son entreprise.

Les changelins sont d'ordinaire mal conformés et leur apparence seule suffit alors à déceler leur origine; mais ce n'est pas toujours le cas, et il faut examiner de près toute leur conduite, car ils ne manquent point de se laisser aller à quelque acte ou quelque parole qui ne sont point d'un enfant ordinaire. On emploie divers stratagèmes pour les forcer à se trahir; le plus habituel consiste à faire bouillir de l'eau dans des coquilles d'œufs. Le but commun de tous ces procédés est de causer au petit démon une surprise assez grande pour qu'au milieu des exclamations que lui arrache l'étonnement, il révèle son nom et son âge. Il confesse ainsi son origine surnaturelle, et souvent il disparaît dès que la fraude est découverte ; mais parfois aussi il faut employer des moyens plus actifs pour se débarrasser de cet hôte importun et faire restituer par les fées l'enfant qu'elles ont enlevé. On trouve de nombreux exemples de changelins battus, privés de nourriture ou même menacés de mort. Souvent, au contraire, au lieu de maltraiter le jeune lutin, on l'entoure de soins pour conquérir la reconnaissance des fées et obtenir d'elles qu'elles rendent l'enfant qu'elles ont enlevé. C'est dans ce but qu'on dépose parfois, au lieu où elles se rendent d'ordinaire, des offrandes de pain, de beurre, d'œufs, ou de volaille, mais il arrive qu'il faille faire un voyage au pays des fées pour leur reprendre l'enfant qu'on a perdu.

Si les fées dérobent souvent aux hommes leurs enfants nouveaux-nés, elles sont fréquemment à leur tour la victime de vols de diverse nature. Des hommes audacieux leur enlèvent leurs trésors ou leurs talismans, mais elles tirent d'ordinaire prompte et sûre vengeance de l'offense qui leur a été faite. L'objet volé est le plus souvent une coupe ou une corne pour boire; un certain nombre de ces vases dérobés aux elfs sont encore conservés en diverses régions de l'Europe du nord; on peut citer au nombre des plus célèbres, la corne d'Oldenburg et le gobelet de verre connu sous le nom de Luck of Edenhall. Il est probable, suivant M. *H.*, que ce sont d'anciens vases sacrés qui étaient employés pour le culte des dieux domestiques et des esprits du foyer.

Ceux qui ont visité le pays des fées y ont souvent été retenus par des enchantements pendant des années et des siècles, ils n'ont point senti fuir le temps, les années leur ont paru des heures, et les siècles des jours. C'est tantôt la curiosité, tantôt la cupidité qui entraîne les hommes au pays mystérieux, parfois aussi ils se laissent séduire au plaisir de danser et de chanter avec les elfs, mais le motif qui d'ordinaire oblige les hommes à demeurer avec les fées,

Digitized by Google

c'est l'amour. Toutes ces légendes appartiennent à un état de civilisation relativement avancé. L'idée de temps ne s'est développée en effet que lentement; un sauvage qui peut à peine compter au delà de 5 ne peut guère inventer d'histoires dont le motif central soit la fuite inconsciente des siècles. Chez les Lapons eux-mêmes et les Sibériens, les contes qui appartiennent à ce type ne parlent jamais que de périodes de temps relativement courtes; c'est l'histoire, par exemple, d'un homme qui s'endort à l'automne et se réveille au printemps; c'est un mois qui a semblé ne durer qu'un jour. Il faut rattacher à ce cycle, les légendes comme celles du roi Arthur, le Héros Endormi « Rex quondam, Rex qui futurus », le libérateur attendu que tantôt l'on croit dormir caché sous les collines, tantôt habiter un pays lointain. Parfois, comme le Chasseur Sauvage ou le roi Herla, il traverse le monde, la nuit, suivi de tous les siens. Ces traditions se rapportent, d'après M. *H.*, à d'anciens dieux dont le christianisme a bien pu faire disparaître le culte, mais dont il n'a pu arracher le souvenir du cœur du peuple. Souvent ces dieux, dont le peuple a oublié les noms, s'identifient avec des personnages historiques qui ont vécu bien des siècles après le moment où la légende s'est formée. Bien qu'il porte le nom de Frédéric Barberousse, le héros qui dort sous le Kyffhäuser n'est autre que le dieu Thor, comme Grimm l'a montré autrefois. Les légendes parallèles relatives à des déesses païennes se retrouvent dans les innombrables *Sagas* de la Princesse enchantée, abondantes surtout dans les pays germaniques et slaves.

Cette analyse, toute incomplète qu'elle soit, peut donner une idée des renseignements précieux que contient en si grand nombre le livre de M. *H.* Mais ce qui fait sa valeur, c'est moins encore les documents qu'il renferme que la méthode rigoureuse à laquelle s'est assujetti son auteur. Peu de livres relatifs au folk-lore sont plus clairement et vigoureusement composés. C'est un modèle à offrir à tous ceux qui veulent utiliser pour la mythologie comparée l'étude des contes populaires.

L. Marillier.

P. W. Forchhammer. — **Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache.** Kiel, Hæseler 1891, in 8°, 127 p.

Plusieurs citations bien choisies, extraites de ce livre, seraient de nature à égayer l'austérité de la *Revue de l'Histoire des Religions*. En voici seulement une, qui peut suffire à donner quelque idée de la méthode de l'auteur.

Savez-vous, mythologues naïfs, quelle est la signification de la déesse grecque Hestia, de la Vesta des Latins? — Elle est, direz-vous, la divinité du foyer

Digitized by Google

domestique et du feu de la cité. — Point du tout. Hestia, c'est M. Forchhammer qui vous l'apprend, est « la déesse de la neige » (p. 56, n° 9). Avant de vous récrier, écoutez les raisons qui doivent vous convaincre. Vous n'ignorez pas qu'à Rome un feu perpétuel brûlait en l'honneur de Vesta, qu'en conséquence « la chaleur lui était consacrée. Or, quand sous l'action de la chaleur solaire, la neige fond sur l'Apennin, cette neige alimente les flots du Tibre et devient ainsi une condition de l'existence de Rome » (p. 113).

Êtes-vous satisfaits? Vous voudrez peut-être savoir pourquoi Vesta est la neige plutôt que le feu. Si vous posez cette question, c'est que vous n'avez jamais lu M. Forchhammer, que vous n'avez point été initié par lui aux secrets de la *langue mythique* dont seul il possède la clef; ou bien c'est que, l'ayant lu et ayant été initiés, vos yeux ne se sont pas ouverts à la lumière et que vous n'avez pas été touchés par la révélation de sa doctrine. Cette doctrine se résume en deux mots. Les dieux et les héros grecs sont des personnifications de l'eau. Les mythes, c'est l'expression, en un langage volontairement figuré, des phénomènes multiples de l'eau; c'est l'histoire de l'eau sous toutes ses formes, à l'état de glace, à l'état de neige, à l'état liquide, à l'état de vapeur. Qui donc a pu rêver que le soleil comptait en ce monde pour quelque chose? Il n'y a dans la nature d'autres phénomènes que ceux de l'eau; ou du moins les Hellènes, qui avaient l'esprit de simplification, n'ont voulu voir que ceux-là, en sorte qu'ils ont créé des dieux qui tous, malgré la variété de leurs aspects., ont la même origine, qui tous sont *aquatiques*.

Tel est le système que M. Forchhammer a prêché, sans se lasser, durant tout le cours de sa longue carrière (voir ses *Hellenika*, *Achilles*, *Daduchos*, *Fondation de Rome*, etc.). Il le prêche avec une conviction robuste, dédaigneuse des objections, inébranlable à toutes les attaques[1]; sa foi est une foi d'apôtre, mais les Apôtres groupaient autour d'eux des foules qui les écoutaient, tandis que voici plus de cinquante ans que la voix du mythologue de Kiel crie dans le désert.

P. Dechahme.

Lucien Gautier. — **La Mission du prophète Ézéchiel.** — Lausanne, Georges Bridel et Cie, 1891.

Nous avons lu ce volume avec un véritable intérêt. Il est écrit dans un style clair et net. Son auteur est au courant des principales publications se rappor-

1. Voir : *Ein Mythologischer Brief, Beilage zum Daduchos* Kiel, 1876. Cette lettre est une réponse aux critiques de M. Röscher, dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1875, n° 34, et à un article que j'ai publié dans la *Revue critique* du 22 juillet 1876. Cfr. même *Revue*, 1877, p. 21.

Digitized by Google

tant au sujet. Ce n'est pourtant pas un ouvrage d'érudition, mais de vulgarisation.

M. Gautier commence par esquisser l'histoire du royaume de Juda, pendant les dernières années de son existence, et la situation des Juifs en exil. Il parle ensuite de la mission des prophètes en général et fait ressortir que la théologie moderne a fait un grand progrès, en se mettant à étudier, non plus le prophétisme en général ou la prophétie, mais chaque prophétie individuellement, de même qu'elle a mis en relief les différents types de l'enseignement prophétique. Ce procédé, dit-il, a beaucoup enrichi la théologie biblique. Nous sommes pleinement d'accord avec lui à cet égard. Mais il nous semble qu'il n'a pas assez strictement appliqué, dans sa propre étude, cette nouvelle méthode, qu'il prône en théorie. Au lieu d'étudier l'individualité d'Ézéchiel, il s'est en effet appliqué à nous exposer plutôt sa mission providentielle et il est ainsi sans cesse retombé dans le défaut de l'ancienne théologie, consistant à faire abstraction de la personnalité des prophètes, pour ne voir que l'œuvre de Dieu dans tout leur ministère.

Il combat la plupart des théologiens modernes, qui prétendent que notre prophète n'a pas prononcé un seul morceau de son livre, mais qu'il était un simple prophète écrivain. Il soutient, au contraire, que Dieu l'avait chargé d'une mission parmi les déportés et qu'il s'en est acquitté, en adressant des exhortations à ses compagnons d'exil. Nous croyons aussi que le prophète a exercé son ministère oral. Mais nous ne pensons pas moins que le livre d'Ézéchiel renferme des traités et non des discours. Les neuf derniers chapitres, par exemple, sont un code rituel, qui n'a jamais pu faire l'objet d'un enseignement oral au milieu des exilés. Il en est ainsi de beaucoup d'autres parties du livre. On peut donc tout au plus admettre que, dans un certain nombre de chapitres, le fond du contenu a d'abord servi à des exhortations orales avant d'avoir été mis par écrit, mais non que notre livre tout entier soit la reproduction de l'enseignement oral du prophète. Reuss nous paraît être dans le vrai, en déclarant qu'Ézéchiel a écrit son livre pour la postérité. Le code final devait positivement servir de règle à la restauration du culte, après le retour de l'exil. Beaucoup d'autres morceaux ont pour but de servir de leçon au nouvel Israël.

M. Gautier, partant de la supposition que le livre d'Ézéchiel est la reproduction de son enseignement oral, soutient, par cela même, l'historicité des nombreux actes symboliques qui y sont relatés. Sous ce rapport aussi, beaucoup de savants modernes sont d'un autre avis; ils pensent que ces actes n'ont pas eu lieu, qu'ils sont purement fictifs, qu'ils sont un artifice de rhétorique. Ici encore, la vérité nous semble être de leur côté. Nous accordons à M. Gautier que certains de ces actes pourraient avoir eu lieu. Mais leur possibilité ne prouve pas leur réalité. Et comme quelques-uns d'entre eux ont positivement été irréalisables et qu'ils sont à considérer comme des fictions, il est permis de les ranger tous dans cette catégorie, du moment que le livre d'Ézéchiel est un travail de

Digitized by Google

cabinet et non la relation de son ministère oral. M. Gautier, il est vrai, n'accorde pas qu'il y ait dans ce livre, des actes symboliques irréalisables. Il défend même l'historicité de celui qui est raconté dans IV, 4 sqq., et d'après lequel le prophète, sur l'ordre de Dieu, serait resté couché pendant trois cent quatre-vingt-dix jours sur le côté gauche, pour porter l'iniquité de la maison d'Israël et pendant quarante jours sur le côté droit, pour l'iniquité de la maison de Juda. Cet acte était-il vraiment réalisable? Jamais; car le passage en question déclare le prophète lié par des cordes, au point d'être incapable de bouger, mais tenant néanmoins, pendant tout ce long espace de temps, un bras pour prophétiser contre Jérusalem et vaquant même personnellement à tous ses besoins. M. Gautier sent lui-même que l'ordre divin n'était pas strictement réalisable. Aussi ne prend-il pas le texte au pied de la lettre. D'après lui, il est permis de « conjecturer que le prophète pouvait s'accorder quelque répit ou quelque changement, lorsqu'il était seul, réservant sa posture symbolique pour les heures où il avait des visiteurs » (p. 93). C'est ici qu'éclate l'un des points faibles de son travail. Il prend généralement au sens littéral tout le contenu du livre d'Ézéchiel. Et puis, quand cette méthode d'interprétation lui crée de trop grandes difficultés, il l'abandonne momentanément d'une manière arbitraire. Quant à nous, nous disons, avec tous les savants non prévenus, que, puisque cet acte, tel que le prophète le raconte, était matériellement impossible, il n'a jamais eu lieu, il est une fiction et rien de plus. Mais, même ainsi compris, il conserve toute sa valeur, en tant qu'il exprime une série de vérités importantes. Cette interprétation nous paraît d'ailleurs aussi plus acceptable que celle de M. Gautier, puisque la dernière prête au prophète un truc passablement équivoque.

Les inconséquences que nous venons de constater chez M. Gautier dans deux cas, se retrouvent surtout dans le chapitre qu'il consacre au temple, tel que le prophète le décrit dans les chapitres XL-XLVIII. Il commence par combattre la vieille méthode d'interprétation, qui traitait toutes les prophéties de l'Ancien Testament non réalisées littéralement comme des allégories ou des symboles, ayant trouvé un accomplissement spirituel dans la nouvelle alliance. Il ne croit pas que le morceau en question doive être expliqué de cette façon. Il prétend que c'était là un programme dicté par Dieu à Ézéchiel, afin que les Juifs, après le retour de l'exil, l'exécutassent à la lettre. S'ils ne l'ont pas fait, ils ont failli à la tâche que Dieu leur avait imposée et ils sont responsables de la non-réalisation de la prophétie. Mais quelle peut dès lors être la valeur de ce morceau prophétique non accompli? Voici comment notre auteur répond à la question : « Dans un sens, la grande prophétie d'Ézéchiel XL-XLVIII n'a pas trouvé son accomplissement à l'heure où cet accomplissement devait se produire. Est-ce à dire, parce qu'elle ne s'est pas accomplie et que l'heure propice ne se représentera plus, l'avènement du Christ ayant révolutionné toutes choses, est-ce à dire qu'il faille parler de son avortement, et qu'on doive la traiter comme une parole sans valeur? A Dieu ne plaise! Si elle ne s'est pas accomplie à la

Digitized by Google

lettre, elle a trouvé son accomplissement spirituel » (p. 143 s.). On le voit, M. Gautier rejette en théorie l'interprétation allégorique de la théologie traditionnelle, sauf à y avoir recours lui-même à l'occasion.

- Il tombe dans le même défaut à propos des prophéties d'Ezéchiel concernant les peuples étrangers. Il cherche à montrer qu'elles se sont réalisées, même quand l'histoire prouve le contraire. Le chapitre sur Gog et Magog est surtout caractéristique. Ici, M. Gautier est obligé de reconnaître qu'aucun manuel d'histoire universelle ne renferme un fait qui puisse être allégué comme la réalisation de la prophétie en question. Que fait-il alors pour ne pas convenir que le prophète s'est trompé? Il spiritualise; d'un côté, il nous parle de Jésus et de son œuvre, qui ont à lutter contre les puissances infernales, ce à quoi le prophète n'a certes pas songé; de l'autre, il convient que les paroles du prophète ne se sont pas accomplies au sens strict du mot, mais en affirmant que cela provient, comme la non-réalisation des prophéties touchant la restauration d'Israël, de ce que les Juifs, revenus dans la patrie, ne se sont pas conformés au programme d'Ézéchiel.

Notre auteur, parlant des prescriptions d'Ézéchiel sur le sacerdoce, prend position à l'égard des théories de l'école de Reuss sur le Pentateuque. Contrairement à l'avis de celle-ci, il soutient que le code sacerdotal est plus ancien que le livre d'Ézéchiel. Mais tout ce qu'il dit à l'appui de sa manière de voir est loin d'être probant. Il pense, avec M. de Baudissin, que les chapitres XL-XLVIII d'Ézéchiel sont un essai de réformer et de corriger le code en question. C'est là une supposition tout à fait invraisemblable. Le code sacerdotal est en effet censé avoir été donné par Dieu lui-même à Moïse. Comment un simple prophète se serait-il permis de corriger un document aussi sacré? On n'a qu'à lire les *Chroniques* pour se convaincre du respect qu'inspira le code, une fois qu'il fut promulgué. Il y a plus. Ces chapitres d'Ézéchiel, non seulement ne visent pas à réformer le code sacerdotal; tout leur contenu prouve que le prophète ne le connaissait pas. Cela ressort plus particulièrement du passage qui se rapporte aux prêtres (XLIV, 9 sqq.) Tandis que, d'après ce code, Moïse déjà aurait établi une distinction absolue entre les prêtres, fils d'Aaron, et les autres Lévites, Ézéchiel suppose qu'aucune distinction de ce genre n'existait jusqu'à lui. Il en propose une seulement pour le moment où le culte sera de nouveau restauré après l'exil et il ne le fait ni en vertu d'une loi mosaïque ou divine ni pour réformer une telle loi, mais simplement pour écarter du sacerdoce les Lévites qui s'étaient livrés à l'idolâtrie.

Plus loin, à propos du grand prêtre, M. Gautier revient encore une fois à cette question de critique. On sait qu'Ézéchiel ne parle nulle part du souverain sacrificateur. C'est là aussi un argument que l'école de Reuss fait valoir pour soutenir que notre prophète ne connaissait pas le code sacerdotal, où Aaron, en qualité de souverain sacrificateur, joue un si grand rôle. M. Gautier, pour combattre ce point de vue, cite les textes de II *Rois*, où il est question de grands

Digitized by Google

prêtres. Mais ces textes ne prouvent pas, comme lui et d'autres tendent à le faire croire, que la souveraine sacrificature instituée par le code sacerdotal existât avant l'exil; il en ressort seulement qu'alors déjà il y avait un prêtre en chef à la tête du temple de Jérusalem. Pour Ézéchiel, cette institution n'avait assurément qu'une valeur administrative fort secondaire, et non un caractère divin, comme la souveraine sacrificature établie par le code sacerdotal. Voilà pourquoi il pouvait en faire complètement abstraction[1].

Le désir de M. Gautier de concilier les conceptions traditionnelles avec les résultats de l'exégèse, l'a également porté à soutenir un point de vue erroné touchant les espérances messianiques. Jérémie et Ézéchiel ont formellement enseigné que, dans l'ère messianique, une série ininterrompue de rois ou princes occuperont le trône de David, et non un seul Roi-Messie, comme on le pensait généralement autrefois. (*Jér.* XVII, 25; XXII, 4; XXIII, 4; XXXIII, 17-26; *Ez.* XLIII, 7; XLV, 8; XLVI, 16-18). Que fait M. Gautier pour ne pas donner une entorse à la dogmatique traditionnelle? Il soutient une thèse absolument fausse, c'est que, dans *Ez.*, XL-XLVIII, où s'exprime cette manière de voir, nous n'avons pas « un tableau prophétique des temps messianiques, mais un programme tracé par le prophète à l'intention des Juifs de la Restauration »; que « ces chapitres, dans la pensée du prophète, ne décrivent pas la situation d'Israël, après l'avènement du Messie, mais une phase préparatoire » (p. 357). Eh bien, c'est là de l'arbitraire tout pur. Il n'y a pas, dans tout le livre d'Ézéchiel, un seul mot qui suppose une phase préparatoire entre la restauration d'Israël et les temps messianiques. Pour lui, comme pour le second Ésaïe et tous les prophètes qui ont parlé de la ruine et de la restauration ultérieure d'Israël, celle-ci se confondait avec les temps messianiques. La phase intermédiaire dont parle M. Gautier a donc été inventée par lui pour le besoin de sa cause.

Il est temps de terminer ce compte rendu. Voici notre conclusion. M. Gautier possède une connaissance approfondie, non seulement des livres prophétiques de l'Ancien Testament, mais aussi de toutes les études qui ont marqué de nos jours dans le domaine qu'il explore. Il serait donc dans d'excellentes conditions pour fournir au public français un ouvrage de valeur sur ce sujet. Mais une chose l'en empêche: bien qu'il reconnaisse les défauts de l'interprétation traditionnelle des livres prophétiques de la Bible, il n'a pas au fond su rompre avec elle; il en a même conservé le vice radical, consistant à traiter toutes les prophéties bibliques comme des oracles divins, dont l'accomplissement devait nécessairement arriver. De là chez lui une série d'inconséquences : tout en louant l'exégèse moderne d'avoir accordé une valeur réelle à l'individualité des prophètes, il a négligé d'étudier celle d'Ézéchiel, pour parler uniquement de sa mission divine; tout en condamnant l'interprétation allégorique des prophéties, il y a

1) Voir plus haut notre étude destinée à corroborer les principales thèses de l'école de Reuss sur le code sacerdotal et les autres législations du Pentateuque.

Digitized by Google

recours lui-même, etc. Il a ainsi fourni une preuve de plus qu'on ne peut pas servir à la fois deux maîtres d'humeur différente, comme l'exégèse moderne, grammatico-historique, et l'interprétation traditionnelle, inspirée par des conceptions aprioristiques et fort peu soucieuse des faits historiques.

C. PIEPENBRING.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Sur le domaine de nos études historiques et théologiques les moissons se font plutôt en hiver qu'en été. Les dernières semaines ne nous ont apporté que fort peu de nouvelles publications. Profitons-en pour acquitter une dette envers un livre, déjà vieux de quelques mois, et pour faire une excursion sur un terrain où nous ne nous hasardons que rarement. Aussi bien l'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, par feu M. *J.-B. Aubry*, docteur en théologie, ancien directeur de grand séminaire, missionnaire en Chine, s'il procède surtout de certains principes ecclésiastiques dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici, ne se propose rien moins que de bouleverser la méthode des études théologiques et, à ce titre, il nous appartient. C'est un témoignage que nous aurions tort de dédaigner, des dispositions qui animent un assez grand nombre de nos contemporains, une déclaration de principes en opposition absolue avec toutes les convictions fondamentales de l'esprit scientifique moderne. Si les idées du Père Aubry venaient jamais à prévaloir, c'en serait fait de nos études.

Son programme se résume en quelques mots : c'est le retour complet, pratique, aux méthodes du moyen âge, qu'il appelle « les méthodes antiques consacrées par les siècles et l'expérience », la direction des études dans un sens sévèrement scolastique. Les détails d'exécution seront développés dans un second volume qui n'a pas encore paru; mais le premier suffit à notre édification. Pour la théologie spécialement, il réclame l'application de la *Ratio studiorum* des Jésuites. Le mal qu'il s'efforce de combattre vient de loin; c'est à Descartes qu'en remonte la première origine : « Je dis que le mal qui a été fait à l'esprit « français, vient en grande partie de Descartes, je veux dire de ce mouvement « antiscolastique et anticatholique qui procédait du protestantisme » (p. 49). Descartes, en effet, a renouvelé la méthode philosophique, remis en question ce que la tradition dogmatique considérait comme résolu, porté le dernier coup aux habitudes de la philosophie scolastique. Le gallicanisme, dont M. Aubry ose écrire qu'il a coïncidé, chez nous, avec les siècles de la décadence théologique, a propagé les déplorables principes cartésiens. Le XVIIe siècle fomente déjà l'erreur qui s'épanouira au XVIIIe et de nos jours.

Digitized by Google

M. Aubry ne semble pas se douter de la terrible réaction contre la scolastique dont la Renaissance a été l'initiatrice bien avant Descartes et bien avant la Réforme elle-même. L'histoire ne lui est pas très familière, ce qui n'a rien de surprenant chez un admirateur de la méthode scolastique. La scolastique a un souverain mépris pour les faits; elle se meut dans la dialectique, dans les idées abstraites et ne connaît pas d'autres réalités dignes d'attirer l'esprit humain. Mais son livre a une certaine originalité qui tient justement à la rigueur de sa dialectique. Au point de vue ecclésiastique où il se place, il dit juste quand il dénonce l'incompatibilité entre les principes de l'enseignement depuis Descartes et les principes des grands docteurs de l'Église romaine. Cette franchise n'est pas pour nous déplaire. Et le danger d'une réalisation prochaine du programme d'études de M. Aubry n'est pas bien redoutable. On ne peut pas supprimer trois siècles d'histoire.

L'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France* forme un beau volume de 280 pages in-8. Il est en vente chez le frère de l'auteur, M. A. Aubry, à Dreslincourt par Ribécourt (Oise).

— *Thèses de la Faculté de théologie de Paris.* Parmi les thèses qui ont été soutenues devant la Faculté de théologie protestante de Paris au cours du mois de juillet, les suivantes étaient consacrées à des sujets de critique ou d'histoire religieuses : *La notion paulinienne de l'esprit*, par M. Vernier; *La Foi dans saint Paul et dans saint Jean*, par M. Fl. Vurpillot; *Jésus et le prophète Ésaïe*, par M. Em. Eldin; *L'École protestante en France avant 1789*, par M. G. Nicolet; *la Discipline des Églises du désert*, par M. Th. Guibal. Cette dernière mérite une mention particulière. M. Guibal a dépouillé avec soin les recueils des délibérations synodales et, laissant de côté tout règlement trop spécial à telle ou telle province, il a recueilli les décisions qui ont une portée assez générale pour avoir le droit d'être considérées comme des articles de la discipline réformée. Sa thèse fournit ainsi un utile complément aux *Synodes du désert*, de M. Ed. Hugues, et à l'*Histoire des synodes nationaux des Églises réformées de France*, par M. G. de Felice.

Enfin M. Ferdinand Montet, chargé de cours à la Faculté de théologie de Montauban, a présenté une remarquable thèse de doctorat, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, sur laquelle nous reviendrons quand elle nous sera parvenue.

— M. *A. Certeux*, membre de la Société des traditions populaires, a publié chez Leroux le mémoire qu'il a lu le 25 mai à la Section d'archéologie du Congrès des Sociétés savantes, sur *Les calendriers à emblèmes hiéroglyphiques*. Il y étudie successivement un calendrier agricole des Chibchas, de la Nouvelle-Grenade, rapporté par M. le Dr Saffray; un calendrier scandinave en caractères runiques, publié sans commentaire par M. Ph. Le Bas en 1838; et un calendrier hiéroglyphique du rocher de Pandi, en Colombie, dont le croquis a été rapporté par MM. Scherff et André. M. Certeux rapproche les signes mystérieux

Digitized by Google

qu'il faut expliquer des usages agricoles et des croyances religieuses des peuples dont ils proviennent. Ses explications ont un caractère bien hypothétique, mais il ne prétend pas les donner comme assurées et en ces difficiles matières il faut bien, jusqu'à plus ample information, se contenter d'hypothèses.

La dissertation consacrée par notre collaborateur, M. *J.-A. Hild*, à une statuette de bronze antique du Musée des Augustins, à Poitiers, offre moins de prise à la controverse. Il n'y a pas de doute que l'on ait affaire à un *Hercule combattant*. M. Hild croit pouvoir la rapporter au type de l'Hercule hageter ou hagetôr, de Polyclète, mentionné par Pline l'Ancien. La statuette a été recueillie sur l'emplacement actuel de la façade de Saint-Hilaire, dans une tombe sur laquelle les renseignements positifs font défaut. Les autres tombes découvertes en cet endroit sont toutes chrétiennes et postérieures au VIe siècle; mais on y a retrouvé des débris d'architecture qui remontent à l'époque des Sévères. La statuette doit être du même temps.

ANGLETERRE

— 1° M. *C. Leland* s'est fait une spécialité des études sur les Tsiganes. Il vient de publier chez Fisher Unwin, à Londres, un beau volume, malheureusement un peu cher (20 fr.), intitulé : *Gypsy sorcery and fortune telling* (in-4° de XVI et 271 p.), qu'il a illustré lui-même avec beaucoup d'esprit. C'est un recueil complet des pratiques de sorcellerie et des formules d'incantation propres aux Tsiganes, dans lequel les personnes qui s'amusent à dire la bonne aventure trouveront de précieuses ressources. Le livre est dédié aux membres du Congrès des traditions populaires de Paris (juillet 1889) et spécialement aux membres français. Peut-être l'auteur s'exagère-t-il la part de ses Tsiganes dans la transmission des croyances et des pratiques superstitieuses. Mais ce qui est exagéré, lorsqu'on parle de ces bohêmes dans les temps modernes, peut avoir plus de fondement lorsqu'il s'agit de bohêmes vivant d'une façon analogue dans des temps plus reculés.

— 2° Le Comité des « Hibbert Lectures » a choisi comme conférencier pour l'année 1892 M. *C.-J. Monteflore*, de Balliol College, à Oxford. Ses conférences auront pour objet : la Religion des Hébreux, son histoire et son développement.

— 3° L'*Academy* du 4 juillet annonce que deux ecclésiastiques anglais vont publier un nouvel ouvrage de Thomas a Kempis, intitulé : *De vita Christi meditationes*.

— 4° L'imprimerie de l'Université de Cambridge a publié en brochure la remarquable conférence faite au mois de juin par M. *Alfred Lyall* sur la Religion de la nature dans l'Inde.

ALLEMAGNE

— 1° M. *H. Brockhaus* a publié à la librairie du même nom, à Leipzig, un beau volume sur les trésors artistiques conservés dans les monastères du

Digitized by Google

Mont-Athos : *Die Kunst in den Athos-Klöstern* (20 m.; ill.). L'art byzantin et d'une façon générale l'art ecclésiastique ont laissé de précieux souvenirs dans cette immense et séculaire agglomération monastique. M. Brockhaus les a étudiés directement et en donne de très intéressantes reproductions.

— 2° Le dixième volume du *Theologischer Jahresbericht*, publié sous la direction de M. Lipsius, vient de paraître chez Schwetschke, à Brunswick. Il est consacré à la littérature théologique de l'an 1890. La section de l'histoire des religions est rédigée, comme les années précédentes, par M. K. Furrer, de Zurich. Les autres parties historiques ont été confiées à MM. Lüdemann, de Berne, jusqu'au concile de Nicée; Gustav Krüger, de Giessen, jusqu'au moyen âge; Paul Böhringer, de Bâle, pour le moyen âge; G. Lœsche, de Vienne, depuis 1517 à 1700; A. Werner, pasteur à Guben, jusqu'à nos jours. Enfin la revue des travaux sur la controverse entre le catholicisme et le protestantisme est faite par M. O. Kohlschmidt, pasteur près de Weimar.

Nous n'avons plus à faire l'éloge du *Theologischer Jahresbericht*. C'est le plus précieux répertoire de la littérature théologique moderne qu'il soit possible de trouver. Chaque année il devient plus complet, plus impersonnel et les services qu'il est appelé à rendre seront plus grands encore dans quelques années, pour quiconque voudra établir la bibliographie d'une question quelconque de l'histoire ecclésiastique.

— 3° M. Max Roediger a consacré dans le n° 29 de la *Deutsche Literaturzeitung* un article assez étendu à la *Deutsche Mythologie* de M. Friedrich Kauffmann, publiée en 1890 dans la Collection Göschen, à Stuttgard. Il met le lecteur en garde contre le grand nombre d'inexactitudes, qui dénotent une certaine légèreté de rédaction et qu'un juge moins expérimenté risquerait de ne pas apercevoir, à cause des mérites littéraires de l'ouvrage.

ITALIE

Concours. Il résulte d'une lettre adressée par M. Geffroy, directeur de l'Ecole française de Rome, à l'Académie des inscriptions, que Léon XIII vient d'ouvrir un concours à l'occasion des fêtes du treizième centenaire de l'élection de saint Grégoire le Grand. Le terme du concours est le 1er août 1894. Les mémoires couronnés seront imprimés aux frais du pape. Voici les trois questions proposées : 1° De l'influence exercée par le pontificat de saint Grégoire sur les pontificats suivants, pendant les VIIe et VIIIe siècles. — 2° Exposer l'état actuel de la science quant à l'œuvre liturgique de saint Grégoire. Examiner ses propres écrits à ce sujet et la question du chant. — 3° Restituer, par des dessins avec couleurs, les peintures que saint Grégoire avait fait exécuter dans son habitation du Cœlius et que son biographe, Jean Diacre, a décrites en détail. Justifier les restitutions à l'aide des données archéologiques en un mémoire écrit.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 12 *juin* : M. l'abbé *Duchesne* distingue deux séries de pièces parmi les faux privilèges de l'église de Vienne (Isère), dont quelques-uns prétendent remonter jusqu'au IIe siècle. La première série, dont on retrouve la trace dans les deux rédactions successives du livre épiscopal de Vienne sous l'archevêque Léger (1030-1070), doit avoir été constituée vers l'an 1060. La seconde ne daterait que de l'archevêque Gui de Bourgogne.

— *Séance du* 26 *juin* : L'Académie apprend par une communication de M. Geffroy, que les fouilles entreprises en Tunisie par M. Toutain, membre de l'Ecole française de Rome, ont été couronnées de succès. Il a retrouvé sur le Bou-Kourneïn, non loin de Tunis, le sanctuaire d'un Baal : *Saturnus balcaranensis Augustus... Dominus... Deus magnus* et un grand nombre de stèles et d'inscriptions. On y a relevé déjà plusieurs dates consulaires nouvelles.

M. *Edmond Le Blant* lit un mémoire sur les moyens secrets par lesquels les anciens et, plus tard, les chrétiens croyaient pouvoir s'affranchir des souffrances de la torture. Ces croyances ont subsisté autant que la torture elle-même.

— *Séance du* 3 *juillet* : M. *de la Borderie* signale la découverte des restes d'un monastère mérovingien dans la petit île du Lavret, à l'est de l'île de Bréhat (baie de Saint-Brieuc).

M. *Barbier de Meynard* présente l'ouvrage de M. *Delphin* sur l' « Astronomie au Maroc ». L'auteur a reproduit et étudié un astrolabe marocain et décrit la persistance des anciennes méthodes astronomiques dans les écoles marocaines, à cause des services qu'elles rendent à la religion, notamment pour la fixation des heures rituelles. Les diseurs de bonne aventure tirent aussi grand parti de ces données traditionnelles pour établir leurs horoscopes.

— *Séance du* 10 *juillet* : A propos d'une belle tête de marbre, empruntée à la collection de Clerq, M. *Heuzey* signale deux types distincts par l'arrangement de la chevelure dans l'art chaldéen. Le type chevelu et barbu représente les

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

dieux, les héros, les princes ; il sert aussi à figurer les guerriers et les pasteurs. Le type rasé, au contraire, paraît réservé aux prêtres de la haute antiquité ; c'est celui des prêtres rois ou patesi, du moins dans certaines circonstances, peut-être à la suite d'un vœu ou dans certaines cérémonies. A mesure que la puissance assyrienne augmente, le type chevelu et barbu devient général.

M. *Julien Havet* continue la lecture du mémoire de M. *Robiou* sur l'état religieux de la Grèce au IVe siècle avant notre ère.

II. Mélusine. — *Juillet-août* : *H. Gaidoz.* Le chevalier au lion (suite). — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

III. Revue des Traditions populaires. — *Juin* : *F. Arnaudin.* Quelques usages de la semaine sainte dans les Landes. — *R. Basset.* La légende de Didon (suite). — *M. de Zmigrodzki.* Les mines et les mineurs polonais. — *L. Courthion.* Légendes valaisannes. — Traditions et superstitions des ponts et chaussées (voir n° suiv.). = *Juillet* : *P. Sébillot.* La légende napoléonienne. — *P. Lavenot.* La légende du diable chez les Bretons du pays de Vannes. — *G. Fouju.* Légendes normandes du Musée de Dieppe. — *R. Basset.* Les ordalies. — *G. de la Chenevière.* Les charités en Normandie.

IV. Vie chrétienne. — *Juillet* : *Ed. Montet.* De l'idée de vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion y a pénétré.

V. Revue archéologique. — *Mars-Avril* : *V. Waille* et *P. Gauckler.* Inscriptions inédites de Cherchel (fin). — *A. Vercoutre.* Sur quelques divinités topiques africaines (Erux = Erucinus ; Malagbel = Baal de la ville de Malaca ou Guelma). — *H. d'Arbois de Jubainville.* Les témoignages linguistiques de la civilisation commune aux Celtes et aux Germains pendant le Ve et le VIe siècle avant Jésus-Christ.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 15 *juin* : *Arvède Barine.* Saint François d'Assise. = 15 *juillet* : *A. Leroy-Beaulieu.* Physiologie et psychologie du Juif.

VII. Revue des Questions historiques. — *Juillet* : *A. Tougard.* La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite. — *A. Delattre.* Un dernier mot sur les Chaldéens. — *E. Vacandard.* La date du concile de Sens.

VIII. Revue internationale de l'enseignement. — *Mai* : *Dejob.* Des restaurateurs sceptiques de religions à propos de Bernardin de Saint-Pierre.

IX. L'Anthropologie. — *Il.* 3 : *Paris.* Les ruines tjames de Tra-Kéou, province de Quang-nam (Annam). — *Deschamps.* Les Weddas de Ceylan et leurs rapports avec les peuples environnants, les Rhodias et les Singhalais.

X. Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran. — *T. XI* : *C. Pallu de Lessert.* Les assemblées et le culte provincial dans l'Afrique romaine.

XI. Bulletin de la Société philomathique vosgienne. — 1890-1891 : *A. Fournier.* Vieilles coutumes, usages et traditions populaires des Vosges provenant des cultes antiques et particulièrement de celui du soleil. — *F. Voulot.* Note sur deux nouvelles divinités gauloises.

Digitized by Google

XII. Academy. — *13 juin* : *R. Morris.* Notes on some Pâli and Jaina prakrit words. = *27 juin* : *J. Burgess.* Prof. Kielhorn on the Vikrama era. = *11 juillet* : *A. Sayce.* A war of Ramses II against Mitanni and Assyria. — *H. Wallis.* The temple at Luxor (voir au 25 juillet). = *18 juillet* : *F. Griffith.* The season's work of the Egypt exploration fund (voir le n° suivant).

XIII. Scottish Review. — *Juillet* : *C Conder.* The oriental Jews. — *R. Wenley.* Philosophy of religion. — *T. Law.* The legend of archangel Leslie.

XIV. Contemporary Review. — *Juillet* : *G. Stokes.* The Apology of Aristides.

XV. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *XIII.* 6 : *Pollard.* On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kanawat in Syria (voir le n° suiv.). — *Maspero.* Notes au jour le jour. — *Delattre.* Quelques lettres de Tell-el-Amarna. = *XIII.* 7 : *Lewis.* Theories on Exodus.

XVI. Indian Antiquary. — *Avril* : *Abbott.* — Recently discovered buddhist caves at Nadsur and Nenavali in the Bhor state, Bombay presidency. = *Mai* : *Kielhorn.* A note on the Saptarshi era. — *Senart.* The inscriptions of Piyadasi. — *Smyth.* Weber's sacred literature of the Jains. = *Juin* : *Kielhorn.* Sanskrit plays partly preserved as inscriptions at Ajmere. — *Sastri.* Folklore in Southern India (suite).

XVII. Quarterly Review. — 15 *juillet* : The later Jansenists.

XVIII. Proceedings of the R. geographical Society. — *Juin* : *Pratt.* Two journeys to Ta-Tsien-Lu on the eastern border of Tibet.

XIX. Jewish Quarterly Review. — *Juillet* : *Cheyne.* Critical problems of the second part of Isaiah. — *Neubauer.* The literature of the Jews in Yemen. — *C. Montefiore.* A tentative catalogue of biblical metaphors. — *S. Schechter.* The quotations from Ecclesiasticus in rabbinical literature. — *Friedmann.* The sabbath light. — *J. Freudenthal.* What is the original language of the wisdom of Solomon ? — *S. Schechter.* The law and recent criticism.

XX. Mittheilungen d. k. deutschen archæol. Instituts. — *Athenische Abtheilung, XVI.* 1 : *Kern.* Eubuleus und Triptolemos. — *Sauer.* Untersuchungen ueber die Giebelgruppen des Parthenon.

XXI. Nachrichten v. d. k. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. — *N°* 4 : Das aramäische Evangeliar des Vatican. — Neue Ausgabe der διατάξεις τῶν ἀποστόλων und der drei Gestalten der Clementinen.

XXII. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften. — *Philos.-hist. Klasse*, 1891. *N°* 1 : *Löher.* Zustände im römisch-deutschen Culturland. — *Friedrich.* Ueber das angebliche Elogium Liberii papae des Codex Corbiensis. — *Lossen.* Zwei Streitschriften der Gegenreformation : Die Autonomia; Das Incendium calvinisticum.

XXIII. Zeitschrift f. romanische Philologie. — *XIV.* 1 à 4 : *Wieprecht.* Die lateinischen Homilien des Haimo von Halberstadt als Quelle der altlothringischen Haimouebersetzung. — *Schiavo.* Fede e superstizione nell' antica poesia francese. — *Osterhage.* Studien zur fränkischen Heldensage.

Digitized by Google

XXIV. Baltische Monatsschrift. — *N°* 4 : *Von Schroeder.* Ueber die Witwenverbrennung bei den Indern. — *Lezius.* Luther's Stellung zur türkischen Weltmacht. — *Lœwis of Menar.* Das Domklostermuseum in Riga. = *N°* 5 : *Volck.* Aus der alttestamentlichen Philosophie.

XXV. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Ges. — *XLV.* 1 : *Conradi.* Das Newârî. — *Bühler.* Beiträge zur Erklärung der Asokainschriften (suite). — *Nœldeke.* Der Paradiesfluss Gihon. — *Van Vloten.* Irdjâ.

XXVI. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. — *V.* 2 : *Brœcking.* Die Lossagung des Bischofs Eusebius von Angers von Berengar von Tours. — *Philippson.* Die Inquisition in den Niederländen während des Mittelalters.

XXVII. Leipziger Studien. — *XIII.* 2 : *Ettig.* Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio.

XXVIII. Unsere Zeit. — *N°* 7 : *Otfried.* Mythologie und Urgeschichte.

XXIX. Deutsche Rundschau. — *Juillet* : *Hommel.* Eine neugefundene Weltschopfungslegende.

XXX. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *N°* 4 : *Holsten.* Zur Entstehung und Entwicklung des Messiasbewustseins Jesu. — *Küssner.* Studien ueber Röm. IV, 1 sqq...

XXXI. Theologische Studien und Kritiken. — *N°* 4 : *Schlatter.* Eupolemos als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho. — *Knaake.* Johann von Goch.

XXXII. Archiv f. Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *VI.* 1 : *Ehrle.* Die ältesten Redactionen der general Constitutionen des Franciskanerordens.

XXXIII. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — *VI.* 3 : *Spinner.* Tibetanisches aus dem britischen Himalaya. — *E. Faber.* Die Einführung des Evangeliums in Europa. — *P. Gloatz.* Die Religion der Naturvölker.

XXXIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — *N°* 3 : *Michael.* Döllinger. — *Kellner.* Die patristiche Tradition in Betreff des Geburtsjahres Christi.

XXXV. Ausland. — *N°* 21 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer. = *N°* 26 : *Ohnefalls-Richter.* Cypern, die Bibel und Homer. — *Reichelt.* Volksfeste in Birma. = *N°* 27 : *Achelis.* Max Müller und die Völkerkunde. — *J. Schmidt.* Noch einmal die Urheimat der Indo-Germanen.

XXXVI. Globus. — *N°* 22 : Aberglaube in Mittelitalien. — Heilige Haine und Bäume der Finnen. = *N°* 24 : *Sundermann.* Der Cultus der Niasser. — *Stehle.* Volksglauben, Sitten und Gebräuche in Lothringen.

XXXVII. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°* 8 : *Krohn.* Die Kalewala vom ästhetischen Standpunkt betrachtet (voir n° 7). — *Jarnik.* Albanesische Märchen und Schwänke. — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oes-

Digitized by Google

terreich (suite). — *Veckenstedt.* Aus der Provinz Sachsen. I. Der Festkalender. — *Poestion.* Die alten nordischen Frühlingsfeste (voir n° suiv.). = *N°* 9 : *Knoop.* Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und am Harz (suite). — *Schlossar.* Sagen vom Schratel aus Steiermark. — *Schwela.* Die grosze wendische Hochzeit.

XXXVIII. Oesterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — *N°s* 3 *et* 4 : *Haberlandt.* Die Ikonographie des Lamaismus. — Der Originalbrief des Propheten Mohammed.

XXXIX. Mittheilungen der Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. — *XII.* 2 : *Tangl.* Die sogenannte Brevisnota ueber das Lyonerconcil von 1245. — *Loserth.* Ueber die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifiten in den beiden ersten Jahrzehnten des xv Jhr..

XL. Toung-Paô. — 1891. *N°* 1 : *J. de Groot.* Militant spirit of the Buddhist clergy in China.

XLI. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet* : *H. Oort.* Habakuk. — *A. Brandt.* Priscillianus. — *W. van Manen.* Het misverstand in het vierde Evangelie.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

J.-H. Becker. Saga III. Die Zwillingssage als Schlüssel zur Deutung urzeitlicher Ueberlieferung. — Leipzig. Foch; 2 m. 40.

J. Kennedy. Natural theology and modern thought (Donnellan Lectures de 1888-1889). — Londres. Hodder; 1891; in-8 de 276 p.; 5 sh.

Theologischer Jahresbericht, 10e année, 2e partie : Historische Theologie. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de 207 p.; 5 m.

CHRISTIANISME

J. von Döllinger. Akademische Vorträge, t. III. — Munich. Beck; in-8 de x et 353 p.; 6 m.

H. Brockhaus. Die Kunst in den Athos-Klöstern. — Leipzig. Brockhaus; in-8 de xi et 305 p., ill.; 20 m.

P. Lobstein. Études christologiques. Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante. — Paris. Fischbacher; in-8 de 48 p.; 1 fr.

M. Dods. The gospel of St John. I. — Londres. Hodder; in-8 de 380 p.; 7 sh. 6.

J. Paulson. Fragmentum vitae S. Catharinae Alexandrinensis metricum e libro ms. — Lund. Gleerupska; in-8 de xxxii et 72 p.; 3 kr.

A. Stöckl. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. — Mayence. Kirchheim; in-8 de vii et 435 p.; 6 m. 40.

F. Stolle. Das Martyrium der thebaischen Legion. — Breslau. Müller et Seiffert; in-8 de 112 p.; 1 m. 60.

Fustel de Coulanges. L'invasion germanique et la fin de l'empire. Ouvrage complété et revu par *Camille Jullian.* — Paris. Hachette; 7 fr. 50.

Marcel Fournier. Les statuts et privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789. II. 1 : Moyen Age. — Paris. Larose et Forcel; 50 fr.

A. Knöpfler. Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. — Munich. Stahl; in-8 de viii, 223 et 132 p.; 6 m.

B. Hilliger. Die Wahl Pius' V zum Papste. — Leipzig. Fock; in-8 de viii et 152 p.; 3 m. 50.

Digitized by Google

W. Punshon. Wesley och hans tid. — Stockholm. Palmquists; in-8 de 48 p.; 40 öre.

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart. III (1690-1890). — Mayence. Kirchheim; in-8 de XXXVI et 782 p.; 17 m. 40 (L'ouvrage complet : 40 m.).

Boulay de la Meurthe. Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801. 1re partie (t. III des « Publications de la Société d'histoire diplomatique »). — Paris, Leroux; in-8; 7 fr. 50.

A. Robertson. — Count Campello and catholic reform in Italy. — Londres. Low; in-8 de 196 p.; 5 sh.

A. Piacentini. Mgr Ridel, vicaire apostolique de Corée. — Lyon. Vitte; in-8 de XV et 382 p.

JUDAISME ET ISLAMISME

T. Cheyne. The origin and religious contents of the Psalter in the light of the Old Testament criticism and the history of religions, with an introduction and appendices (Bampton Lectures, 1889). — Londres. Paul, 1891; in-8 de 552 p.; 16 sh.

T. Looman. Geschiedenis der Israelieten van de Babylonische ballingschap tot op de komst van den Heere Jesus Christus, met een aanhangsel inhoudende de geschiedenis der Israelieten van den dood van Herodes tot op de verwoesting van Jerusalem. — Amsterdam. Höveker; in-8 de XVI et 322 p.; 1 fl. 75.

G. Fromentin. Essai sur la Sapience. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne. — Nimes, Chastanier; in-8 de 74 p.

G. St Clair. Buried cities and Bible countries. — Londres. Paul; in-8 de 390 p.; 7 sh. 6.

O. Braun. Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele. — Fribourg-en-Brisgau; in-8 de VIII et 166 p.; 4 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

A. Mommsen. Ueber die Zeit der Olympien. — Leipzig. Teubner; 2 m. 80.

A. Gehring. Index Homericus. — Leipzig. Teubner; 2 m.

H. Lichtenberger. Le poème et la légende des Nibelungen. — Paris. Hachette; 7 fr. 50.

E. Boeswillwald et *R. Cagnat.* Timgad : une cité africaine sous l'empire romain, 1re livr. — Paris. Leroux; 10 fr.

M. Fränkel. Die Inschriften von Pergamom. I. Bis zum Ende der Königszeit. — Berlin. Spemann; 50 m.

J. Campbell. The Hittites, their inscriptions and their history, 2 voll. — Londres. Nimmo; in-8; 21 sh.

E. Freeman. The history of Sicily from the earliest times, t. I et II. — Oxford. Clarendon Press; in-8 de 1200 p., avec cartes; 42 sh.

Digitized by Google

F. Susemihl. Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, I. — Leipzig. Teubner; 16 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

Th. Aufrecht. Catalogus catalogorum. An alphabetical register of sanskrit words and authors. — Leipzig. Brockhaus; 36 m.

J. Silbernagl. Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. — Munich. Stahl; in-8 de VIII et 196 p.; 3 m.

Léon Feer. Avadâna-Çataka. Cent légendes bouddhiques, traduites du sanscrit. — Paris. Leroux; in-4 (t. XVIII des « Annales du Musée Guimet »); 16 fr.

A. Featherman. Social history of the races of mankind, IV : Dravido-Turanians, Turco-Tatar-Turanians, Ugrio-Turanians. — Londres. Paul; in-8; 21 sh.

L. Peyrin. Voyage dans l'Inde, la Chine et le Japon. — Tours. Cattier; in-8 de 210 p.

S. Sarbhadicary. A sojourn in India : her manners, customs, religion and its origin. — Londres. Andrews; in-8 de III et 92 p.

L. Kist. Indisches und zwar Religion, Tempel und Feste der Hindu nebst all dem, was damit zusammenhängt. — Innsbruck. Vereinsbuchdruck; in-8 de XVI et 537 p.

J. Wheeler. College history of India. — Londres. Macmillan; in-8 de 260 p.; 3 sh.

Bibliotheca sanscrita or catalogue of new and second hand books on sanskrit literature. — Londres. Kegan Paul et Trübner; in-8 de 63 p.

E. Reed. Hindu literature, or the ancient books of India. — Chicago. Griggs; in-8 de XVIII et 410 p.; 2 d.

FOLKLORE

J. Rhys. Studies in the Arthurian legend. — Oxford. Clarendon Press.

G. Rauschen. Die Legende Karls des Grossen im XI. und XII. Jhr. (7e vol. des publications de la Soc. historique du pays rhénan). — Leipzig. Duncker et Humblot; in-8 de XVIII et 223 p.

B. Martiny. Aberglaube im Molkereiwesen. — Brême. Heinsius; 1 m. 50.

C. Schmidt et *A. Floss.* Germanisches Sagen-und Märchenbuch. — Berlin. Mittler; 1 m. 40.

Ch. Ploix. Le surnaturel dans les contes populaires. — Paris. Leroux; in-18 de IV et 211 p.; 3 fr. 50.

Louis Vossion. Nat Worship among the Burmese. — Paris. Leroux; in-8; 1 fr.

A. Haas. Rügensche Sagen und Märchen. — Greifswald. Bamberg.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

HISTOIRE DES LIEUX DE CULTE

ET DU

SACERDOCE EN ISRAEL

(*Suite*)

Deuxième partie[1] : Étude par voie progressive

I. — *Les anciens temps.*

Après avoir établi, par voie régressive, un certain nombre de points fixes qui peuvent nous servir d'orientation, nous voudrions, dans une seconde partie, esquisser l'histoire des sujets qui nous occupent, afin de suivre le développement successif et les différentes phases par lesquelles ils ont passé, pour aboutir des usages simples de l'antiquité aux théories compliquées du code sacerdotal. Nous aurons ainsi l'occasion de compléter en même temps et de corroborer sous plusieurs rapports la première partie de ce travail.

La centralisation du culte israélite, qui fut décrétée vers l'exil et devint dominante après, semble trouver son point de départ dans l'arche de l'alliance ou de Jahvé et dans le sanctuaire portatif qui lui servit d'abri. Non seulement d'après le code sacerdotal, mais aussi d'après les anciennes sources de l'Hexateuque, il y avait en effet déjà au désert un tabernacle central[2]. C'était, comme on vient de voir par les textes cités, une tente qui abritait

1) Voir plus haut, p. 1 et suiv.

2) *Ex*, xxxiii, 7 sqq.; xxxiv, 34 s.; *Nomb.*, xi, 16 sqq., 24 sqq.; xii, 5, 10.

ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY. DEC 3 1891

Digitized by Google

l'arche de Jahvé[1], dont l'existence, dès cette époque, est attestée par les mêmes sources[2]. Du temps des Juges, nous trouvons l'arche à Béthel et à Silo[3]. Dans les guerres difficiles, les Israélites l'emportèrent dans leur camp, pour assurer ainsi la présence de Jahvé au milieu de l'armée et lui procurer le succès, ce qui ne réussit malheureusement pas toujours[4]. Partout où se trouvait l'arche, on pouvait offrir des sacrifices à Jahvé[5]. Devant elle, on priait Dieu[6]. Lorsque David voulut établir un sanctuaire national à Jérusalem, il sentit la nécessité d'y transporter l'arche sainte[7], et le temple de Salomon lui-même n'obtint son caractère sacré et national que par sa présence[8]. La centralisation du culte fut ensuite préparée par la construction de ce temple. Salomon, en l'élevant, n'avait certes nullement l'intention de supprimer les autres lieux de culte. Tout prouve qu'il voulait simplement doter la capitale du pays d'un sanctuaire digne de la résidence royale et des grandes assemblées qui allaient y affluer aux principales fêtes annuelles. Aussi n'est-il pas question de la suppression d'un seul lieu de culte ou d'une opposition quelconque au culte célébré ailleurs qu'à Jérusalem, et cela pendant plusieurs siècles après la construction de temple. Mais il n'est pas moins vrai que ce temple royal et central, avec son culte pompeux, dut nécessairement éclipser peu à peu tous les autres sanctuaires. Un nouveau pas décisif vers la centralisation du culte fut fait par la ruine du royaume du Nord. A partir de ce moment, le peuple d'Israël fut réduit, ou à peu près, à la seule tribu de Juda, groupée autour de Jérusalem et de son temple. Dès lors, il n'était pas très difficile pour tous les fidèles du royaume de se rendre, à l'occasion des principales solennités religieuses, au

1) Comp. II *Sam.*, VI, 17; VII, 2, 6; XI, 11; I *Rois*, VIII, 4.
2) *Nomb.*, X, 33-36; XIV, 44; comp. *Deut.*, X, 8; *Jos.*, III s.; VI; VII, 6.
3) *Jug.*, XX, 26 s.; I *Sam.*, III, 3; IV, 3 s.
4) I *Sam.*, IV; XIV, 18; II *Sam.*, XI, 11; comp. XV, 24.
5) I *Sam.*, VI, 14 sqq.; II *Sam.*, VI, 13, 17; I *Rois*, VIII, 5.
6) *Jos.*, VII, 6 sqq.
7) II *Sam.*, VI.
8) I *Rois*, VIII, 1 sqq.

Digitized by Google

sanctuaire de la capitale. Enfin, la multiplicité des lieux de culte avait favorisé la multiplicité des dieux; les hauts lieux, ces sanctuaires traditionnels et probablement en grande partie d'origine cananéenne, répandus dans tout le pays, ne servirent pas seulement à adorer Jahvé, mais favorisèrent aussi l'idolâtrie, les pratiques et les conceptions polythéistes du sémitisme primitif[1]. Cet état de choses porta finalement les partisans fervents du jahvisme à combattre le culte des hauts lieux, c'est-à-dire tout culte autre que celui du temple de Jérusalem, comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant.

Si la centralisation du culte semble avoir de vieilles racines en Israël, il en est de même de celle des fonctions sacerdotales. De bonne heure on confia celles-ci de préférence à la tribu de Lévi. Mica, qui avait d'abord consacré son propre fils pour être prêtre de son sanctuaire, s'empressa de remettre cette charge à un Lévite, dès que l'occasion s'en présenta[2]. On peut se demander, à la vérité, si celui-ci appartenait réellement à la tribu de Lévi, car d'après *Jug.*, XVIII, 7, il était de la famille de Juda. D'un autre côté pourtant, il est permis de croire, suivant le même verset, qu'il s'était simplement rattaché à celle-ci par le séjour qu'il fit à Bethléhem. Cette dernière manière de voir paraît d'autant plus indiquée que, plus loin, ce Lévite, appelé Jonathan, est présenté comme un petit-fils de Moïse[3]. Et l'on sait que Moïse est toujours considéré dans l'Ancien Testament comme un descendant de Lévi. Mica fut très heureux d'avoir pu confier à un Lévite la desserte de son sanctuaire, et il basait là-dessus l'espoir d'être particulièrement béni par Dieu[4]. Les Danites, à leur tour, attachèrent un grand prix aux services que ce même Lévite pourrait leur rendre en qualité de prêtre; c'est pour cela qu'ils

1) *Jér.*, VII, 29 sqq.; XVII, 2; XIX, 5; *Éz.*, VI, 3 sqq. 13; XX, 28 sqq.; *Lév.*, XXVI, 30; I *Rois*, XI, 7; XIV, 23; II *Rois*, XVII, 9 sqq.; XVIII, 4; XXI, 3 sqq.; XXIII, 5, 13.

2) *Jug.*, XVII, 7-13.

3) XVIII, 30 : selon l'avis des meilleurs critiques, il faut lire ici Moïse et non Manassé.

4) XVII, 13.

Digitized by Google

s'emparèrent de lui pour le placer à la tête du sanctuaire de leur tribu[1].

D'après I *Sam.*, II, 27 sqq., il faudrait penser que la famille sacerdotale d'Eli, qui était d'abord rattachée au sanctuaire de Silo[2] et ensuite à celui de Nob[3], appartenait aussi à la tribu de Lévi, à laquelle le sacerdoce aurait été confié dès les anciens temps. Il est toutefois reconnu que ce passage est une addition postérieure et qu'il a été inspiré par un point de vue relativement récent. Nous ne pouvons pas non plus prendre en considération les deux textes des livres de Samuel où il est explicitement question des Lévites, parce qu'il est trop évident que ce sont des interpolations[4]. Il suffit pour s'en convaincre de considérer le contexte et quelques autres passages se rapportant à ce sujet. Ainsi, lorsque l'arche, après avoir été prise par les Philistins, fut renvoyée dans le pays d'Israël et s'arrêta à Beth-Schémesch, les gens de l'endroit fendirent le bois du char sur lequel elle s'était trouvée et offrirent en holocauste à Jahvé les vaches qui avaient tiré le char[5]. Après coup seulement, un rédacteur fait intervenir les Lévites pour faire cadrer le récit avec le lévitisme postérieur[6]. Mais on voit clairement que c'est là une interpolation, puisque, dans la seconde moitié du même verset, les Lévites ont de nouveau disparu de la scène et que nous ne nous trouvons plus, comme précédemment, qu'en face des gens de Beth-Schémesch, qui offrent les sacrifices. Ce qui le prouve surtout, c'est que d'après le verset 14 déjà ces gens fendent le bois du char et s'en servent pour offrir des sacrifices. Et quand ceci est fait, les Lévites apparaissent on ne sait d'où pour descendre l'arche d'un char qui n'existe plus et pour le poser sur une pierre où, suivant le verset précédent, les victimes sont déjà exposées aux flammes pour être offertes en sacrifice. Le même rédacteur ou un autre ajoute aussi

1) *Jug.*, XVIII.
2) I *Sam.*, I sqq.
3) XXI s.; comp. XIV, 3.
4) I *Sam.*, VI, 15; II *Sam.*, XV, 24.
5) I *Sam.*, VI, 13 s.
6) V. 15 a.

Digitized by Google

que Jahvé frappa les gens de Beth-Schémesch, parce qu'ils avaient regardé l'arche[1]. Mais n'ont-ils donc pas dû la regarder aussi pour la descendre du char sur lequel elle avait été transportée depuis le pays des Philistins et qu'ils fendirent pour faire un sacrifice? Nous voyons ensuite que le fils d'Abinadab, Éléazar, est consacré pour garder l'arche[2]. Cela n'aurait évidemment pas été nécessaire si les Lévites de tout à l'heure avaient réellement existé et qu'ils eussent été chargés de prendre soin de l'arche. Et plus tard deux autres fils d'Abinadab aident à transporter celle-ci, sous la conduite de David, dans le sanctuaire de Sion[3]. Un rédacteur postérieur, probablement le même que nous venons de rencontrer, sent, il est vrai, le besoin de corriger ici également le récit, en nous disant que l'un de ces fils fut mis à mort par Dieu, parce qu'il avait touché l'arche[4]. Et pourquoi le roi David n'a-t-il pas chargé de cette translation risquée les Lévites d'il y a un moment, pour éviter la catastrophe? Celle-ci n'a d'ailleurs pas lieu de nous émouvoir outre mesure, car elle ne repose que sur une interpolation, faite au point de vue sacerdotal postérieur, qui n'admettait plus que les laïques pussent toucher impunément aux objets sacrés; mais elle ne cadre nullement avec les usages et les conceptions des anciens temps. Comment, du reste, ces mêmes fils d'Abinadab auraient-ils pu placer l'arche sur la voiture qui la conduisit sans la toucher? Il était alors en réalité si peu défendu aux laïques de toucher à l'arche ou de la voir, et cela paraissait si peu contraire à la volonté de Dieu, qu'il nous est dit immédiatement après qu'elle fut déposée pendant trois mois chez Obed-Edom, le Gathite, un Philistin par conséquent, et que Jahvé le bénit, lui et toute sa maison, à cause de la présence de cet objet sacré[5]. Et ce dernier fait n'a rien d'extraordinaire, car jusqu'à l'exil des étrangers étaient employés à faire

1) I. *Sam.*, VI, 19.
2) I *Sam.*, VII, 1.
3) II *Sam.*, VI, 1 sqq.
4) V. 6 s.
5) V. 10-12.

Digitized by Google

une partie du service du sanctuaire[1]. Nous avons déjà vu que I *Rois*, VIII, 4 renferme une interpolation analogue à celles que nous venons de constater dans les livres de *Samuel*. Il en est donc évidemment de même de II *Sam.*, XV, 24.

Un texte qu'on a attribué à l'une des anciennes sources du Pentateuque nous dit que les fils de Lévi furent spécialement consacrés au service de Jahvé, à la suite du massacre qu'ils firent sur l'ordre de Moïse parmi les Israélites qui avaient adoré le veau d'or[2]. Ce passage est toutefois considéré par un certain nombre de savants comme une addition postérieure, et cela non sans raison[3]. Mais dans un cantique qui reflète encore assez bien les mœurs de l'ancien Israël, le sacerdoce est formellement assigné à cette tribu[4]. Il en résulte que le texte de l'*Exode* dont il vient d'être question peut fort bien reposer sur une tradition passablement ancienne. Nous sommes d'autant plus porté à le croire que les Lévites y sont opposés à Aaron, qu'ils sont présentés comme les vrais défenseurs du jahvisme, tandis qu'Aaron apparaît dans le même chapitre sous le jour le plus compromettant, comme un homme qui, par sa faiblesse, a favorisé l'idolâtrie. A partir de l'époque où le code sacerdotal prit naissance, un tel récit n'aurait plus été conçu; car alors Aaron et ses fils passèrent pour avoir seuls le droit d'exercer le sacerdoce et ils furent opposés aux Lévites et présentés comme jouissant, comparativement à eux, de grands privilèges. Ailleurs encore, dans un vieux texte du Pentateuque, Aaron apparaît sous un jour défavorable, cette fois de concert avec sa sœur Marie; mais ici, c'est Moïse qui obtient la préférence[5]. Dans le cantique mentionné tout à l'heure, c'est aussi Moïse et non Aaron qui joue le rôle de père du sacerdoce, c'est lui qui est l'homme saint dont il est question dans *Deut.*, XXXIII, 8[6].

1) *Ez.*, XLIV, 7-9.
2) *Ex.*, XXXII, 26-29; comp. *Deut.*, X, 8.
3) Baudissin, *ouv. cité*, p. 60.
4) *Deut.*, XXXIII, 8-11.
5) *Nomb.*, XII, 1 sqq.
6) Comp. Dillmann, à ce passage; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, p. 412.

Digitized by Google

D'après une série de données mentionnées précédemment, il est fort probable que Moïse exerça lui-même le sacerdoce et le confia aux membres de sa famille. Cela nous explique assez bien pourquoi les Lévites ne conquirent pas de territoire en Canaan, comme les autres tribus, mais furent dispersés dans tout le pays[1]. Ils auront été employés à tous les différents sanctuaires répandus dans de nombreuses localités et se seront attachés aux tribus où ils trouvèrent un emploi, au lieu de former une tribu à part et proprement dite. M. de Baudissin soutient que les trois textes suivants du livre de *Josué* reposent sur une ancienne tradition : XIII, 14, 33; XVIII, 7[2]. S'il en est ainsi, nous y trouvons une preuve de plus que le sacerdoce fut assigné de bonne heure à la tribu de Lévi et que, par suite, elle n'eut point de possession territoriale en Israël.

Rien ne fait supposer que, dans les anciens temps, il y ait eu une hiérarchie quelconque parmi le sacerdoce israélite. Il paraît cependant que les prêtres avaient des serviteurs chargés du service inférieur des sanctuaires[3]. Nous ne mentionnons pas I *Sam.*, II, 22[b], d'où il semble ressortir que les femmes étaient aussi employées à ce service ; car le langage de ce fragment montre qu'il est une interpolation faite d'après *Ex.*, XXXVIII, 8. Un nombreux personnel pour le service du sanctuaire n'était pas nécessaire, parce que ceux qui offraient des sacrifices pouvaient le faire en partie eux-mêmes[4]. Il se peut qu'à la tête des sanctuaires où il y avait un personnel quelque peu nombreux, il y eût un chef, auquel tout le monde avait à obéir. Cette place aura été généralement occupée par le plus ancien des prêtres. C'est ainsi qu'Eli était probablement le chef du sanctuaire de Silo. Mais il n'est nullement question, dans les temps primitifs, d'un grand prêtre, jouissant d'une autorité religieuse toute particulière et chargé de certaines fonctions spéciales qu'aucun autre prêtre n'aurait pu remplir. A

1) *Gen.*, XLIX, 7; comp. *Jug.*, XVII, 7 sqq.; XIX, 1 sqq.
2) *Ouv. cité*, p. 100-102.
3) I *Sam.*, II, 13, 15 s.
4) I *Sam.*, II, 12, 16; comp. I, 3, 5; VI, 14; XIV, 34; *Jug.*, VI, 18 sqq.; XI, 39; XIII, 19; XXI, 4.

Digitized by Google

partir de l'établissement de la royauté en Israël, le roi était le chef suprême du culte. Ainsi Salomon, en montant sur le trône, dépouilla Abiathar de ses fonctions de premier prêtre du sanctuaire royal et les confia à Tsadok[1]. Nous avons déjà vu que David joua le rôle principal dans les cérémonies qui accompagnèrent la translation de l'arche sainte dans le sanctuaire de Sion et que Salomon fit de même à la dédicace du temple. Après le schisme, les choses se passèrent d'une manière analogue dans le royaume du Nord[2] et nous savons qu'il n'y eut pas de changement notable sous ce rapport jusqu'à la destruction des deux royaumes, c'est-à-dire tant que la royauté subsista dans l'ancien Israël.

Touchant les fonctions des prêtres, l'ancien passage poétique du *Deutéronome*, déjà cité, nous renseigne le plus complètement. Ce qu'il mentionne en premier lieu, c'est la consultation de Dieu par les thummim et les urim[3]. Il ressort d'autres textes que c'était là, dès les anciens temps, la fonction principale du prêtre[4], qui devait lui donner un prestige beaucoup plus grand que l'offrande des sacrifices, puisque celle-ci pouvait être accomplie par tout père de famille et n'était pas un privilège exclusif du sacerdoce. La consultation de l'oracle était au contraire une prérogative de celui-ci; car nulle part nous ne voyons un laïque consulter Dieu, sans avoir recours à l'intermédiaire du prêtre. Il résulte de là qu'il a dû y avoir de très bonne heure des prêtres-devins en Israël, alors qu'il n'y avait peut-être pas encore des prêtres-sacrificateurs. — La seconde charge principale qui incombait au sacerdoce, c'était d'instruire le peuple dans la loi de Dieu[5]. Elle se rattachait d'ailleurs intimement aux fonctions précédentes. Car on consultait Dieu, non seulement dans les circonstances embarrassantes en général[6], mais encore et surtout pour vider les

1) I *Rois*, II, 26 s., 35.
2) I *Rois*, XII, 26 sqq.; XIII, 1 sqq.; *Am.*, VII, 13.
3) *Deut.*, XXXIII, 8; comp. I *Sam.*, XXVIII, 6.
4) *Jug.*, XVIII, 5 s.; XX, 18, 23, 27 s.; I *Sam.*, XIV, 36 s.; XXII, 9 s., 13, 15.
5) *Deut.*, XXXIII, 10.
6) *Gen.*, XXV, 22; *Jos.*, IX, 14; *Jug.*; I, 1; XVIII, 5; XX, 23; I *Sam.*, X, 22; XXIII, 2; XXVIII, 6; II *Sam.*, II, 1; V, 19, 23 sqq.; XXI, 1.

Digitized by Google

litiges entre les particuliers, pour savoir de quel côté était le droit et la vérité[1]. Les prêtres étaient donc érigés à la fois en juges du peuple et en interprètes de la loi, considérée comme loi de Dieu[2]. La règle du droit public était par suite placée entre leurs mains. On peut mesurer d'après cela l'influence extraordinaire qu'ils durent exercer à partir d'un certain moment. — Dans le passage qui vient de nous servir de base pour établir les fonctions des prêtres, on nous dit aussi, mais en dernier lieu seulement, qu'ils mettent l'encens sous les narines de Jahvé et qu'ils placent l'holocauste sur son autel[3]. Si tout père de famille pouvait originairement offrir des sacrifices, il est pourtant naturel que, dès un temps reculé, on eût recours à l'homme de l'art, pour présenter les offrandes à la divinité, surtout dans les circonstances particulièrement solennelles. Dans quelques autres textes nous apprenons, au sujet des fonctions des prêtres, qu'ils offraient à Dieu la graisse des victimes, en la brûlant sur l'autel[4], ainsi que les pains de proposition, qui furent placés devant Jahvé[5]. Ils étaient également les gardiens des lieux et des objets sacrés[6]. Ils gardaient en particulier et portaient aussi l'arche sainte[7].

Au sujet des revenus des prêtres, nous apprenons bien peu de chose. Ceux-ci recevaient pour leur entretien certaines parties des sacrifices offerts au sanctuaire où ils fonctionnaient; nous n'apprenons pas au juste ce qu'il leur revenait, mais nous voyons qu'ils ne s'en contentèrent pas toujours[8]. Les pains de proposition comptaient assurément aussi parmi leurs revenus[9]. Le texte

1) *Ex.*, XVIII, 15 sqq.; XXI, 6; XXII, 7 s.; I *Sam.*, II, 25; comp. Kuenen, *Volksreligion u. Weltreligion*, p. 83 sqq.

2) *Ex.*, XVIII, 16, 20; *Deut.*, XXXIII, 10; XVII, 8 sqq.; XXI, 5; XXIV, 8; *Mich.*, III, 11; *Es.*, XXVIII, 7; *Jér.*, II, 8; XVIII, 18; *Ez.*, VII, 26; XXII, 26; XLIV, 23 s.

3) *Deut.*, XXXIII, 10; comp. I *Sam.*, II, 28.

4) I *Sam.*, II, 16.

5) XXI, 7.

6) *Jug.*, XVIII, 18.

7) *Jug.*, XX, 27 s.; I *Sam.*, III, 3; IV, 4, 11, 17; VII, 1; XIV, 18; comp. *Deut.*, X, 8.

8) I *Sam.*, II, 12 sqq.

9) XXI, 4 sqq.

Digitized by Google

I *Sam.*, II, 28, qui est plus précis et qui favorise beaucoup le sacerdoce, se trahit encore à cet égard comme étant de date plus récente. Quand un particulier engageait un prêtre au service de son sanctuaire privé, le traitement était convenu d'avance et il dépendait naturellement des deux contractants[1].

Disons encore que le vêtement professionnel du prêtre était l'éphod de lin[2] et que son titre honorifique était celui de père, puisqu'on le donnait même à un jeune homme[3].

De même qu'à partir d'un certain moment on sentit en Israël la nécessité de combattre le culte des hauts lieux, le culte de tous les nombreux sanctuaires qui y étaient répandus, pour centraliser le service de Jahvé au seul temple de Jérusalem, de même on crut devoir défendre aux laïques de remplir les fonctions sacerdotales et les confier à la seule tribu de Lévi. Nous avons déjà rencontré des traces éparses de cette tendance. Mais ce ne fut que le *Deutéronome* qui la ratifia solennellement, comme il sanctionna la suppression de tout culte autre que celui du temple de Jérusalem. La double mesure fut évidemment inspirée par le même motif, celui de mettre fin, par un moyen radical, à l'idolâtrie, favorisée par la multiplicité des lieux de culte et la grande liberté qui en résultait pour le sacerdoce. En centralisant le culte au temple de Jérusalem et entre les mains d'une même caste ou famille, il était plus facile de le régler et de le surveiller de près. On choisit dans ce but la famille de Lévi et de Moïse, qui, d'ancienne date, s'était spécialement vouée au sacerdoce, comme nous l'avons vu.

Dans le paragraphe suivant, nous verrons comment cette grande réforme israélite fut amenée et réalisée. Ici nous allons encore jeter un coup d'œil sur *Nomb.*, XVI s., qui prouve que les laïques ne se laissèrent pas priver de leurs anciens privilèges sans élever des protestations, et que les Lévites réclamèrent de même, lorsque les prêtres s'élevèrent au-dessus d'eux et effa-

1) *Jug.*, XVII, 10.
2) I *Sam.*, II, 18; XXII, 18; comp. II, 28; XIV, 3; II *Sam.*, VI, 14.
3) *Jug.*, XVII, 7, 10, 12; XVIII, 19; comp. II *Rois*, VI, 21; XIII, 14.

Digitized by Google

cèrent l'égalité entre tous les membres de la caste, sanctionnée par le code deutéronomique. Dans les deux chapitres en question, des éléments plus anciens sont mêlés à une rédaction postérieure, inspirée par le code sacerdotal. Un trait des éléments primitifs est XVI, 3, où parlent les adversaires du sacerdoce ; ils trouvent que celui-ci est inutile, puisque tous les Israélites sont saints. Cela concorde pleinement avec *Ex.*, XIX, 5 s. et part de l'ancien usage israélite qui permettait à tout père de famille de remplir des fonctions sacerdotales. Ce qui est dit au chapitre suivant de la verge d'Aaron est évidemment la réponse à ces revendications [1], car il n'y est pas question du privilège particulier d'Aaron et de ses fils, en opposition aux Lévites, comme on l'a généralement pensé, mais de celui de toute la tribu de Lévi, en opposition aux tribus laïques. Cela prouve que certains laïques ont cherché à contrecarrer le point de vue deutéronomique, qui les dépouilla de leurs anciens privilèges, pour les attribuer aux seuls Lévites. A leur tête se trouvaient probablement Dathan et Abiram, qui sont seuls mentionnés dans *Nomb.*, XVI, 12-14, 25 s., 27 b. Mais avec ce récit on en combina un autre, où il était question de l'opposition du Kehathite Koré, agissant au nom des Lévites, contre les privilèges des Aaronites [2]. Et finalement on a confondu la double lutte, très différente, et l'on en a fait une seule et même révolte de Koré, de Dathan et d'Abiram [3]. Nous trouvons incontestablement dans ce double récit un reflet des difficultés que rencontrèrent chez les laïques l'introduction de la législation deutéronomique, et chez les Lévites celle du code sacerdotal. Il se pourrait aussi que le chapitre de l'*Exode*, où Aaron est censé favoriser l'idolâtrie du veau d'or, tandis que les Lévites y apparaissent comme les vrais défenseurs du jahvisme [4], fût dirigé par les Lévites contre les prétentions des Aaronites.

1) *Nomb.*, XVII, 16 sqq.
2) V. 1a, 4-11, 15 sqq., 32 sqq.
3) V. 1, 24, 27a.
4) XXXII.

Digitized by Google

II. — *De la ruine du royaume d'Israël à l'exil.*

L'ancienne liberté touchant les lieux de culte dura sans opposition jusqu'à l'époque d'Ézéchias, c'est-à-dire jusqu'à la ruine du royaume d'Israël. Les *bamoth* continuèrent à subsister sous les rois les plus pieux [1]. Même sous le règne du jeune Joas, qui, pendant sa minorité, était soumis à la tutelle du tout-puissant prêtre en chef Jehojada, auquel il devait sa vie, son éducation et son trône, rien ne fut tenté pour faire disparaître ces lieux de culte [2]. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les anciens prophètes n'élevèrent jamais la voix contre ceux-ci, considérés en eux-mêmes ou à cause de leur multiplicité, mais seulement parce qu'il se mêlait au culte qui s'y célébrait des actes idolâtriques [3]. Mais comme les efforts les plus énergiques des prophètes ne réussirent pas à extirper l'idolâtrie, on dut finalement arriver à la conviction que le meilleur moyen d'atteindre le but était de supprimer complètement le culte des hauts lieux et de centraliser le service de Jahvé au seul temple de Jérusalem. Cette idée devait paraître fort pratique, après la ruine du royaume du Nord, puisque le peuple d'Israël était alors réduit à une seule tribu et soumis à un seul roi.

Ézéchias, sur lequel le prophète Ésaïe exerça, comme on sait, une très grande influence et dont il fut le plus puissant appui, pendant le siège mémorable de Jérusalem par le roi d'Assyrie Sanchérib, fit le premier pas dans ce sens. Il est même fort probable que l'heureuse issue de ce fameux siège y contribua très efficacement. Toute la Judée fut, en effet, soumise par le vainqueur ; Jérusalem seule résista héroïquement, soutenue par la foi inébranlable de son prophète ; et finalement elle fut délivrée d'une manière qui paraissait merveilleuse à tout le monde. Mais

1) I *Rois*, xv, 14; xxii, 44; II *Rois*, xii, 4; xiv, 4; xv, 4, 35.

2) II *Rois.*, xii, 1 sqq.

3) *Am.*, iv, 4; v, 4-6; vii, 9; viii, 14; *Os.*, viii, 11 s.; x, 8; xiii, 2; *Mich.*, i, 5.

Digitized by Google

n'était-ce pas à Jahvé qu'on devait le salut? Jérusalem ne fut-elle pas sauvée à cause de son temple? Si Dieu fit ravager par Salmanasar le royaume d'Israël et tous ses lieux saints, et ensuite par Sanchérib toute la Judée avec ses sanctuaires, tandis qu'il épargna Jérusalem et son temple, n'est-ce pas une preuve palpable que le culte de ce sanctuaire était seul agréable à l'Éternel, tandis que celui de tous les hauts lieux lui était profondément antipathique? Voilà des réflexions qui durent s'imposer aux jahvistes puritains et porter Ézéchias à entreprendre dans son royaume l'extirpation de toute idolâtrie et des lieux où on la cultivait. Si le deuxième livre des *Rois* mentionne, dès le début du règne de ce roi, la réforme en question et ensuite seulement la campagne de Sanchérib [1], cela ne prouve rien contre l'opinion que nous venons d'émettre. Car l'auteur relève presque au commencement de chaque règne l'attitude prise par le roi au sujet du culte. C'est en vertu de ce procédé général qu'il commence aussi par raconter la réforme d'Ézéchias, avant d'exposer les autres faits importants de son règne, mais sans qu'on puisse en inférer quelque chose relativement à la date de cette réforme.

Ézéchias fit disparaître à la fois les hauts lieux et tous les objets idolâtriques, avec l'ordre formel qu'on n'adore plus Jahvé qu'au seul sanctuaire de Jérusalem [2]. Cette réforme avait certainement pour elle l'appui du parti prophétique. Elle n'aura pas non plus été vue de mauvais œil par le sacerdoce de la capitale, qui y trouva son profit. Mais les prêtres de tous les hauts lieux, qui, par la suppression de ceux-ci, perdirent leur pain, devaient être fort mécontents de la mesure prise par le pieux roi. Le peuple de la campagne ne pouvait pas non plus lui être favorable. Car, tout d'abord, on voulait l'obliger à briser avec des usages religieux auxquels il était attaché par suite d'une tradition séculaire. Ces lieux, vénérés des pères, paraissaient vénérables au grand nombre. Et puis, pour ceux qui restaient loin de Jérusalem, il était fort incommode de s'y rendre pour offrir des sacrifices à la

1) XVIII, 3 sqq., 13 sqq.
2) II *Rois*, XVIII, 4, 22; *Es.*, XXXVI, 7; II *Chron.*, XXXII, 12.

Digitized by Google

divinité. Enfin, la nouvelle mesure semblait reposer sur l'unique caprice du roi, aucune loi ne la sanctionnant.

On comprend d'après cela qu'il dut être relativement facile à Manassé de démolir l'œuvre personnelle de son prédécesseur et de revenir aux anciens errements de la nation [1]. Le parti prophétique, qui avait assurément secondé Ézéchias dans ses projets de réforme, paraît sans doute avoir fait une vive opposition à la réaction de Manassé ; mais le nombre et la force étaient du côté du roi, en sorte qu'il réussit à étouffer l'opposition dans le sang, répandu en abondance par lui, nous dit-on [2].

Les partisans de la réforme, pénétrés de la conviction que leur cause était la bonne, ne pouvaient toutefois se résigner à cette défaite. Mais comme le despotisme royal les empêchait de travailler ouvertement à la réalisation de leurs idées, ils en préparèrent à l'ombre le triomphe futur. L'essai infructueux d'Ézéchias dut les porter à réfléchir sur les causes de l'insuccès et sur les moyens de mieux faire, lorsque l'occasion s'en présenterait. La centralisation du culte ayant, d'après ce que nous avons vu, d'anciennes racines en Israël et même dans certaines institutions mosaïques, comme le tabernacle portatif, avec l'arche de Jahvé, ainsi que le sacerdoce lévitique, ne fallait-il pas baser les principes de la réforme à opérer sur l'autorité de Moïse, le grand législateur d'Israël, par l'intermédiaire duquel Jahvé avait donné à son peuple les lois existantes ? Cela était tout indiqué. Il fallait, de plus, non seulement centraliser le culte au seul temple de Jérusalem et entre les mains de la seule famille de Lévi ; il fallait aussi prendre les mesures nécessaires pour que tous les prêtres lévitiques et jahvistes qui vivaient hors de Jérusalem et qui avaient fonctionné à différents hauts lieux, eussent de quoi vivre, malgré la suppression de ceux-ci.

Il est donc naturel que sous Josias, qui devint roi à l'âge de huit ans [3], qui, pendant les premières années de son règne, dé-

1) II *Rois*, XXI, 2 sqq.
2) V. 10-16.
3) II *Rois*, XXII, 1.

Digitized by Google

pendait complètement de son entourage et qui paraît avoir été gagné aux vues du parti prophétique et réformateur, il est naturel, disons-nous, qu'un livre de la loi, attribué à Moïse, fût découvert alors et que ce code renfermât tous les éléments d'une réforme sérieuse du culte, qu'il condamnât impitoyablement l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, qu'il exigeât la centralisation absolue du culte au seul temple de Jérusalem et qu'il confiât le sacerdoce à la seule tribu de Lévi. Nous connaissons déjà en détail les deux points essentiels de cette législation, mais il y a lieu de compléter et de confirmer ce que nous avons vu précédemment.

La thèse dominante du code josiaque, qui paraît encore dans d'autres parties du *Deutéronome* que les chapitres du milieu, presque uniquement considérés par nous jusqu'ici, c'est que Jahvé est le seul vrai Dieu [1] et que, par suite, il faut le servir lui seul, à l'exclusion de toutes les autres divinités [2]. Il ordonne les mesures les plus rigoureuses contre l'idolâtrie [3]. Il décrète les châtiments les plus sévères contre quiconque se livre à des pratiques idolâtriques ou y entraîne les autres [4]. Il recommande par contre, avec une insistance toute particulière, qu'Israël craigne, aime et serve son Dieu, qu'il s'attache à lui et observe ses commandements de tout son cœur et de toute son âme [5]. C'est bien pour combattre l'idolâtrie et pour maintenir son peuple dans la fidélité envers lui que Jahvé ordonne ici la centralisation absolue du culte, comme nous le savons.

La polémique ardente de notre livre contre l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, telle que nous ne la trouvons dans aucun autre code du Pentateuque, est l'une des preuves évidentes qu'il date, dans ses parties principales, de l'époque de Josias. Quand les anciens codes furent rédigés, le culte des hauts lieux paraissait encore tout à fait légitime, et quand les codes les plus récents

1) VI, 4.
2) V. 14 s.; VIII, 19 s.; XI, 16 s., 28; XII, 30.
3) VII, 1-5; XII, 2 s.; XX, 16-18.
4) XIII; XVII, 2 sqq.; XVIII, 9 sqq.
5) VI, 2, 5 s., 13; X, 12 s., 20; XI, 1, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20.

Digitized by Google

le furent, après l'exil, ce culte et toute idolâtrie avaient disparu à jamais parmi les Juifs, en sorte qu'il n'y avait plus lieu de s'attaquer à eux. La loi deutéronomique, au contraire, promulguée après tous les efforts infructueux faits par les prophètes pour extirper l'idolâtrie du sein de leur peuple et surtout après la recrudescence du mal sous Manassé, devait nécessairement avoir pour objectif principal l'extermination de cette infidélité séculaire d'Israël.

La centralisation intégrale du culte, ce dogme fondamental de notre code, entraîna un certain nombre de changements à toutes sortes d'usages religieux, changements qui sont intéressants à noter en vue du but que nous poursuivons. Tandis que les anciennes lois israélites ne disent rien des revenus dus aux prêtres par les fidèles et qu'une assez grande liberté paraît avoir régné primitivement à ce sujet[1], par suite de la multiplicité des lieux de culte, il devenait possible de poser une règle uniforme à cet égard, du moment qu'on ne pouvait plus offrir des sacrifices qu'au seul temple de Jérusalem. Il fallait aussi fixer ce point pour assurer la subsistance des prêtres qui avaient fonctionné aux différents hauts lieux du pays et auxquels on enlevait le pain, en interdisant le culte qu'ils avaient célébré jusque-là. Notre législation règle donc ce cas[2], en se laissant probablement guider par l'usage du temple de Jérusalem. Comme elle fut découverte ici, elle aura été inspirée ou même rédigée par le sacerdoce qui y fonctionnait. Au sujet des prémices toutefois, notre code, pas plus que les anciens[3], ne précise la quantité de l'offrande à faire[4]. Il indique cependant les produits dont il faut offrir les prémices[5]. L'offrande des premiers-nés ayant été réglée dès les anciens temps[6], le *Deutéronome* n'avait qu'à confirmer les ordonnances en vigueur et à y ajouter, conformément à son point de vue dominant, qu'il

1) I *Sam.*, II, 13-15.
2) XVIII, 3 s.
3) *Ex.*, XXIII, 19; XXXIV, 26.
4) *Deut.*, XVIII, 4; XXVI, 1 sqq.
5) XVIII, 4.
6) *Ex.*, XIII, 2, 13, 15; XXII, 28 s.; XXXIV, 19 s.

Digitized by Google

fallait célébrer les repas sacrés, occasionnés par ces offrandes, au seul sanctuaire légal[1]. Il règle en outre le cas des premiers-nés avec défaut, en conseillant qu'on les mange comme de la viande ordinaire[2]. Le sacerdoce recevait évidemment de chacun de ces sacrifices la part indiquée dans XVIII, 3. Touchant la dîme, qui fut certainement offerte dès les anciens temps[3], notre code put aussi se contenter d'insister sur le point nouveau et capital, qu'elle doit être présentée et mangée au seul sanctuaire légal[4]. Au sujet de l'emploi de la dîme, toutes les troisièmes années[5], notre législation se sera également inspirée d'un usage plus ancien[6]. D'après les passages cités, le sacerdoce recevait de toute façon sa part de la dîme, qu'elle fût offerte au sanctuaire ou distribuée dans chaque localité. Quand on la transformait en argent pour la remplacer au sanctuaire par des offrandes qu'on y achetait[7], le sacerdoce recevait évidemment des victimes immolées les morceaux spécifiés dans XVIII, 3 déjà cité.

La centralisation du culte exigea un changement important par rapport au sacrifice des premiers-nés. D'après l'ancienne législation, ceux-ci devaient être offerts dès le huitième jour[8]. Il était facilement possible de se conformer à cette règle, tant qu'il y avait de nombreux lieux de culte dispersés dans le pays. Mais le nouveau code, exigeant qu'ils soient présentés au seul sanctuaire légal, demande, pour cette raison, que la contribution en question ne soit faite qu'une fois l'an[9], puisque la distance à parcourir était assez grande pour certains fidèles. Le même motif rendait nécessaire l'autorisation de transformer la dîme en argent et de la remplacer près du sanctuaire par des offrandes en nature[10].

1) *Deut.*, XV, 19 s.
2) V. 21-23.
3) Comp. *Gen.*, XXVIII, 22.
4) *Deut.*, XII, 6 s. 17; XIV, 22 sqq.
5) XIV, 28 s.; XXVI, 12-15.
6) *Am.*, IV, 4.
7) *Deut.*, XIV, 24-26.
8) *Ex.*, XXII, 29.
9) *Deut.*, XV, 20.
10) XIV, 24-27.

Digitized by Google

L'ancien usage, de ne tuer aucune bête qu'auprès d'un autel[1], ne put non plus être maintenu avec la centralisation du culte. De là, l'autorisation de tuer partout les bêtes destinées à l'usage ordinaire, pourvu qu'on ait soin de ne pas manger le sang[2]. Les différents sanctuaires du pays, où les meurtriers pouvaient se réfugier, devant disparaître, il fallait indiquer des villes de refuge, pour les remplacer. Notre code en fixe le nombre à trois[3], ce qui suffisait pour le petit royaume de Juda. Dans la prévision que l'empire pourrait s'étendre, le législateur ajoute qu'on aura la latitude de joindre, en cas de besoin, trois autres villes aux premières[4]. *Deut.*, IV, 41-43, parlant du même sujet, part d'un point de vue idéal et paraît être une addition postérieure.

L'interdiction du culte des hauts lieux devint nécessairement très préjudiciable pour les prêtres qui y avaient fonctionné. Tant qu'ils y remplirent leur charge, ils n'étaient pas seulement considérés, mais jouissaient aussi de jolis revenus. Voilà pourquoi le Livre de l'Alliance, en recommandant qu'on ait soin des veuves et des orphelins, ainsi que des pauvres en général[5], ne sent pas le besoin d'y comprendre les prêtres. Nulle part, dans les anciens documents bibliques, ceux-ci ne paraissent être dans le besoin. Mais, par la suppression de tous les hauts lieux, on réduisit à l'indigence les prêtres qui relevaient de ceux-ci, en sorte qu'on pouvait les mettre sur la même ligne que les pauvres du pays et qu'il y avait urgence de les recommander comme eux à la charité publique[6]. Le légiste deutéronomiste fait plus encore. Pour réconcilier les Lévites de la campagne avec le nouvel ordre de choses, il ordonne que chacun d'eux aura le droit de venir fonctionner au temple de Jérusalem et de recevoir pour sa nourriture une portion égale à celle des prêtres attachés à ce sanctuaire[7]. C'était

1) I *Sam.*, XIV, 31-35.
2) *Deut.*, XII, 15.
3) XIX, 2 sqq.
4) V. 8-10.
5) *Ex.*, XXII, 21-26.
6) *Deut.*, XII, 12, 18; XIV, 27, 29; XVI, 11, 14; XXVI, 11 s.
7) XVIII, 6-8.

Digitized by Google

leur permettre de continuer à offrir, pour leurs ouailles, les sacrifices que ceux-ci seraient dans le cas de faire. Mais cette belle règle paraît s'être heurtée contre le mauvais vouloir du sacerdoce de Jérusalem. Quand il fallut passer de la théorie à la pratique, tous les prêtres des hauts lieux furent exclus du droit de fonctionner au temple; on leur permit simplement de jouir des revenus de celui-ci[1]. C'était là dégrader le clergé rural. Aussi dut-il être fort déçu de la réforme de Josias et nourrir contre elle une secrète antipathie.

On aura remarqué que les développements précédents fournissent de nouvelles preuves que les anciens codes[2] cadrent le mieux avec les anciens usages religieux d'Israël et qu'une série de lois qu'ils renferment ne pouvaient être pratiquées que tant qu'il existait de nombreux lieux de culte dans tout le pays. La centralisation du culte à Jérusalem du temps de Josias exigeait au contraire une modification, quelquefois importante, de beaucoup de ces lois. Nos résultats précédents, d'après lesquels la rédaction des premiers codes remonte au delà de la ruine du royaume d'Israël et celle du code deutéronomique à l'époque indiquée, trouvent donc là une nouvelle confirmation. Le point de vue de M. Vernes, en vertu duquel tous ces codes appartiendraient à la même époque et admettraient également la centralisatton du culte, apparaît par contre, une fois de plus, comme erroné.

Nous sommes précédemment arrivé à la conclusion que la réforme josiaque, basée sur le code deutéronomique, fut introduite dans la Judée entière. Tout fait croire que, pendant que vécut le roi qui en avait été le promoteur, elle fut strictement maintenue. Celui-ci mourut malheureusement douze ou treize ans après, dans la bataille de Meguiddo, où il fut vaincu par l'armée égyptienne[3]. Sa défaite et sa mort furent un coup fatal pour son œuvre réformatrice. Celle-ci fut entreprise et poursuivie avec l'espoir de former un peuple de Dieu vraiment fidèle, afin

1) II *Rois*, XXIII, 9.
2) *Ex.*, XX-XXII et XXXIV.
3) II *Rois*, XXIII, 29 s.

Digitized by Google

que la bénédiction divine pût abondamment reposer sur lui et qu'il fût à l'abri des châtiments annoncés par la loi et les prophètes aux infidèles. Et il paraît certain que Josias n'attaqua, avec des forces relativement faibles, la grande armée égyptienne qui n'en voulait nullement à son royaume, que parce que lui et ses conseillers étaient persuadés que Jahvé lui donnerait nécessairement la victoire, vu la fidélité exemplaire dont on venait de faire preuve envers lui. Mais quand cet espoir fut immédiatement et complètement déçu, la foi en Jahvé et l'efficacité des récentes réformes furent inévitablement ébranlées dans bien des cœurs. Ces réformes n'avaient pas eu le temps de s'enraciner assez profondément dans tous les milieux, d'autant moins qu'elles avaient rompu avec des usages séculaires, dont une partie du peuple ne s'était assurément détachée qu'avec peine, comme du temps d'Ézéchias déjà. Bien des esprits durent se dire que, sous les prédécesseurs immédiats de Josias, qui s'étaient livrés sans scrupules au culte des hauts lieux, on jouissait de la paix et de la prospérité, tandis que cet innovateur était frappé d'un grand désastre. Celui-ci n'avait-il pas fait fausse route? Les dieux dont il avait voulu écarter le service ne s'étaient-ils pas vengés? Ne sont-ils pas aussi puissants ou même plus puissants que Jahvé, puisque celui-ci n'a pas pu sauver son fidèle serviteur Josias? Voilà les réflexions qui s'imposèrent. Et la conclusion pratique que beaucoup en tirèrent, c'est qu'il fallait revenir au culte traditionnel. Nous avons vu d'ailleurs que beaucoup de prêtres furent gravemens lésés dans leur intérêts par la réforme de Josias, telle qu'elle fut mise en pratique. Ils se seront hâtés de se mettre à la tête de la réaction, pour revenir au passé, à la fois plus commode et plus lucratif. Bien des partisans de la réforme auront eux-mêmes perdu de leur assurance, en face de la calamité publique qui suivit de si près les innovations du regretté roi. Le retour au culte des hauts lieux et une recrudescence de l'idolâtrie étaient donc dans l'ordre des choses et nous ne saurions être étonné de constater le double fait dans un grand nombre de textes [1].

1) II *Rois*, XXIII, 32, 37; XXIV, 9, 19; *Jér.*, XIII, 27; XVII, 2; XIX, 5; XXXII, 35; *Éz.*, VI, 3 sqq., 13; VIII, 3 sqq.; XIV, 3; XVIII, 6, 11 sqq.; XX, 28 sqq.: XXII, 9; *És.*, LVII, 7; LXV, 7.

Digitized by Google

Qui sait combien de temps les pratiques idolâtriques et polythéistes auraient encore duré en Israël? Le jahvisme puritain aurait certainement relevé la tête et repris, avec son ancienne ardeur, la lutte contre l'ennemi héréditaire de la vraie foi. Ou plutôt il reprit aussitôt cette lutte dans la personne de Jérémie, d'Ézéchiel, du second Ésaïe et d'autres prophètes plus obscurs. Elle aurait toutefois pu durer longtemps encore entre les deux partis adverses en présence, sans que l'un des deux remportât la victoire complète et définitive. Mais une circonstance historique extraordinaire produisit alors dans la vie religieuse d'Israël un changement radical. Nous voulons parler de l'exil. Cette catastrophe, qui mit fin à l'ancien empire israélite, qui porta à la vie nationale du peuple hébreu un coup mortel, dont il ne se releva plus jamais complètement, fut en même temps le coup de grâce porté à la religion traditionnelle des Hébreux, héritée des anciens Sémites et qui s'était perpétuée à travers les siècles, malgré l'opposition des Moïse, des Élie, des Amos, des Ésaïe, des Jérémie, des Ézéchias et des Josias, qui avait sans doute subi toutes sortes de transformations au cours du temps, mais qui, au fond, était restée la même, qui avait conservé, sous diverses formes, son ancien levain de naturalisme et de polythéisme. Dans la vie d'Israël, comme ailleurs, on peut ainsi constater ce grand principe universel, que la vie sort de la mort et le bien du mal, en vertu d'une loi supérieure.

III. — *Le code du prophète Ézéchiel.*

Tout ce que nous apprenons sur la situation des Juifs pendant l'exil prouve qu'ils vivaient groupés ensemble dans différentes provinces de l'empire chaldéen. Ce fut là, au point de vue religieux et sous d'autres rapports, un immense avantage pour eux. Ils pouvaient ainsi s'encourager dans la foi et ils n'étaient pas facilement exposés à se laisser dominer et entraîner par le culte idolâtrique des vainqueurs, comme cela aurait été le cas, s'ils avaient été dispersés dans tout l'empire et condamnés à vivre d'une manière isolée. Les prophètes pouvaient également

Digitized by Google

continuer leur ministère sur la terre de l'exil, comme le prouve l'exemple d'Ézéchiel. La catastrophe nationale produisant son effet moral, les cœurs furent même beaucoup mieux disposés à se laisser instruire et reprendre que précédemment. Tandis que Jérémie fut beaucoup persécuté, parce qu'il ne cessait de dire la vérité à ses contemporains, de les rendre attentifs à leurs infidélités et de leur annoncer les châtiments divins, Ézéchiel, tout en ménageant ses auditeurs aussi peu que l'avait fait son collègue, put tranquillement exercer son ministère parmi les exilés. Ceux-ci, et surtout les anciens placés à leur tête, vinrent fréquemment chez lui pour le consulter et lui fournirent ainsi l'occasion de leur annoncer la parole de Dieu[1]. Quelquefois la foule vint même l'écouter; mais elle ne se montra pas toujours disposée à mettre en pratique les exhortations prophétiques[2].

Cependant la prédication orale des prophètes ne pouvait plus jouer un aussi grand rôle qu'autrefois. Et voilà pourquoi les prophètes de l'exil furent, plus que leurs prédécesseurs, des prophètes écrivains. Dans les anciens livres prophétiques, nous ne possédons guère que la reproduction ou le résumé de discours qui ont réellement été prononcés d'abord devant le peuple. Dans les écrits des deux plus grands prophètes de l'exil, Ézéchiel et le second Ésaïe, au contraire, nous trouvons beaucoup de parties qui n'ont jamais été prononcées, mais qui sont de simples produits littéraires. Il se pourrait même que chez le dernier il n'y eût pas autre chose. Il est aussi probable que les livres des *Rois* furent rédigés en exil[3]. Tout cela prouve que, parmi les exilés, l'activité littéraire était très grande. Eux et les prophètes qui vivaient au milieu d'eux étaient, on le conçoit, le plus préoccupés du retour de l'exil et de la restauration du peuple de Dieu. Le livre du second Ésaïe est complètement dominé par cette préoccupation. Mais tandis que celui-ci ne porta guère son attention que sur la régénération intérieure, le prophète Ézéchiel se préoccupa aussi

1) *Ez.*, VIII, 1; XIV, 1; XX, 1.
2) XXXIII, 30-33.
3) I *Rois*, V, 4.

Digitized by Google

grandement de la restauration extérieure de sa nation et y consacra exclusivement une partie importante de son livre, tous les neuf derniers chapitres[1]. Ceux-ci forment même ensemble un véritable code. Nous y trouvons des conceptions fort singulières, parce que leur auteur, légiférant sur la terre de l'exil et pour l'avenir, s'est mis en partie à construire des châteaux en Espagne et s'est placé à un point de vue purement idéal ou même chimérique. Mais ce morceau a exercé une grande influence sur les légistes des temps suivants et mérite par conséquent d'être pris en sérieuse considération.

Ézéchiel, comme Jérémie, appartenait à une famille sacerdotale[2]. Mais, si le dernier était un descendant des prêtres d'Anathoth, situé sur le territoire de Benjamin[3], s'il avait une grande liberté d'esprit à l'égard du culte et s'il lui accordait beaucoup moins d'importance qu'à la vie morale[4], Ézéchiel doit avoir appartenu à la famille de Tsadok, qui exerçait le sacerdoce à Jérusalem depuis Salomon. Car il fut emmené captif avec les premiers déportés, les notables de la capitale[5]. Des traits nombreux de son livre prouvent qu'il exerça son ministère parmi les exilés avant la ruine de Jérusalem[6]. Par suite de son origine, il est grandement dominé par l'esprit sacerdotal, comme ne l'était aucun des prophètes plus anciens, et il se préoccupe beaucoup de la restauration du culte israélite à Jérusalem, après le retour de l'exil. Le morceau cité tout à l'heure ne parle guère d'autre chose. Il présente donc un grand intérêt pour nous.

D'après notre prophète, le pays d'Israël, après le retour de l'exil, s'étendra du Jourdain jusqu'à la Méditerranée et de Hamath, dans le nord, jusqu'à Thamar et Kadès, dans le sud; il sera partagé entre les douze tribus d'une manière symétrique,

1) XL-XLVIII.
2) I, 3.
3) *Jér.*, I, 1.
4) Voy. surtout VII, 22 sqq.
5) II *Rois*, XXIV, 10 sqq.
6) I, 1-3; III, 15; VIII, 3 sqq.; IX, 1 sqq.; XI, 5 sqq.; XII, 8 sqq., 17 sqq.; XV, 1 sqq.; XVI, 1 sqq.; XVII; XXI, 30 s.; XXII-XXIV.

Digitized by Google

par des lignes parallèles allant de la frontière orientale à la frontière occidentale; un carré de 25,000 coudées de longueur et de largeur, situé entre les tribus de Juda et de Benjamin, sera prélevé pour Jahvé; un cinquième de ce carré devra former la ville, tandis que le reste sera partagé en deux parties égales, dont l'une appartiendra aux prêtres et l'autre aux Lévites; la portion des prêtres sera très sainte et au milieu d'elle devra s'élever le sanctuaire; quant au prince, il aura les deux bandes de territoire qui longeront du nord au sud le territoire carré des prêtres, des Lévites et de la ville; au nord de la portion sainte seront installés, dans l'ordre suivant, les tribus de Dan, d'Aser, de Nephthali, de Manassé, d'Éphraïm, de Ruben et de Juda; au sud, les tribus de Benjamin, de Siméon, d'Issacar, de Zabulon et de Gad[1].

A la tête du peuple restauré se trouvera un prince de la famille de David [2]. Il n'opprimera plus ses sujets [3]. Il ne les dépouillera pas de leur héritage, mais prendra du sien pour doter ses fils, afin que nul ne soit éloigné de sa possession [4]. Mais à un étranger le prince ne pourra céder aucune portion de son héritage [5]. Les contributions que le peuple lui payera ne seront pas pour lui, mais devront le mettre à même de fournir toutes les offrandes nécessaires aux diverses solennités religieuses célébrées au sanctuaire [6]. Il est probable que les rois de Juda fournissaient de tout temps au temple de Jérusalem, à ce sanctuaire royal, les sacrifices offerts les jours de fête et de sabbat, ou au service journalier du matin et du soir [7]. Avant l'exil, le peuple ne semble avoir contribué qu'aux réparations de l'édifice du temple [8].

Si nous considérons spécialement les principes d'Ézéchiel

1) XLVII, 13-XLVIII, 29; XLV, 1-7.
2) XXXIV, 24; XXXVII, 24 s.
3) XLV, 8.
4) XLVI, 16, 18.
5) V. 17.
6) XLV, 13-17.
7) II *Sam.*, VI, 17-19; I *Rois*, VIII, 63 s.; IX, 25; II *Rois*, XVI, 15; II *Chron.*, VIII, 12 s.
8) II *Rois*, XII, 5 sqq.; XXII, 4 sqq.

Digitized by Google

concernant le sanctuaire et le sacerdoce, nous voyons tout d'abord que le dogme de la centralisation absolue du culte est fidèlement maintenu par lui. Nous venons en effet de constater qu'il la présente comme une chose qui va de soi, qu'il ne connaît pour tout Israël qu'un seul sanctuaire, placé au centre même des douze tribus. Nous verrons que ce principe fut rigoureusement observé dans la suite. Aux yeux de tous les puritains jahvistes, la règle posée par le code deutéronomique servait donc invariablement de loi.

Touchant le service de Jahvé, nous remarquons d'abord que notre prophète s'oppose énergiquement à ce que les laïques puissent encore s'approcher du sanctuaire, ce qui paraît être une innovation. Nous savons par un vieux texte du Pentateuque que le jeune Josué, en sa qualité de serviteur de Moïse, se tenait constamment dans le tabernacle [1]. La mère de Samuel pria dans le sanctuaire ou tout à côté [2]. Le prêtre Jehojada, pour renverser Athalie du trône et y mettre à sa place le jeune Joas, fit entourer le temple de soldats armés [3]. Les secrétaires royaux y entraient d'habitude pour compter l'argent déposé dans le tronc, en vue des réparations nécessitées à l'édifice [4]. Nous savons aussi que, pendant longtemps, les laïques et surtout les rois pouvaient légitimement remplir les fonctions sacerdotales, ce qui implique le droit de s'approcher du sanctuaire et de toucher aux objets sacrés. Si le code deutéronomique, le premier, interdit aux laïques ces fonctions, il ne semble nullement leur défendre de s'approcher du sanctuaire [5]. Il ne renferme en tout cas aucune interdiction de ce genre. Il en est autrement chez Ézéchiel, qui distingue entre un parvis extérieur [6] et un parvis intérieur du sanctuaire [7], qui fait même encore précéder celui-ci d'un vesti-

1) *Ex.*, XXXIII, 11.
2) I *Sam.*, I, 9 sqq.
3) II *Rois*, XI, 11.
4) XII, 10 sqq.; XXII, 3 s.
5) *Deut.*, XII, 12, 18; XIV, 26; XV, 20; XVI, 16; XXVI, 5, 10, 13.
6) *Ez.*, XL, 5-27.
7) V. 28-47.

Digitized by Google

bule [1]. Or le parvis intérieur est, d'après lui, un lieu saint et, par suite, inabordable pour le peuple; il n'est réservé qu'aux prêtres [2]. Les simples fidèles doivent prier hors la porte qui le sépare du parvis extérieur et le prince lui-même ne pourra pas en franchir le seuil [3]. C'est dans cet enclos extérieur que les Lévites dégradés auront à égorger pour le peuple les victimes que celui-ci offrira en sacrifice [4].

Chez notre prophète lui-même nous trouvons une preuve formelle que c'étaient là au plus haut degré des innovations. Il nous apprend en effet que des étrangers, des incirconcis, furent employés avant l'exil à remplir certains services, évidemment inférieurs, du sanctuaire, et c'est là tout d'abord ce que lui, arrivant à s'occuper du sacerdoce, interdit absolument pour l'avenir [5], comme il fallait s'y attendre d'après ce que nous venons de voir. Beaucoup de Lévites, c'est-à-dire de prêtres lévitiques, comme nous le verrons, ayant favorisé le culte des hauts lieux et l'idolâtrie, Ézéchiel veut en outre que tous ceux qui se sont rendus coupables de cette criante infidélité soient exclus du sacerdoce et chargés du service inférieur du sanctuaire, chargés de garder les portes du temple et d'égorger les victimes offertes en sacrifice par le peuple; ils devront être empêchés ainsi de s'approcher des lieux saints et de se tenir devant Dieu [6]. Il ne reconnaît comme prêtres légitimes que les descendants de Tsadok, parce que ceux-ci ne se sont pas laissés aller aux mêmes infidélités que les autres Lévites [7]. Il est évident qu'Ézéchiel oppose ici le sacerdoce de Jérusalem qui descendait de Tsadok, le principal prêtre de Salomon, comme nous savons, aux prêtres qui avaient fonctionné aux différents hauts lieux du pays. Ézéchiel ne se place donc pas au point de vue du code sacerdotal, qui exclut du sacerdoce tous les Lévites qui ne sont pas des Aaronites. Selon lui, tous les Lévites avaient le droit

1) V. 48 s.
2) XLII, 13 s.
3) XLVI, 1-3, 12.
4) XLIV, 11.
5) XLIV, 7, 9.
6) V. 10-14.
7) V. 15 sqq.; XLVIII, 11; XL, 45 s.; XLIII, 19.

Digitized by Google

d'exercer le sacerdoce et l'ont réellement fait. Il partage à cet égard les principes du code deutéronomique, avec cette différence qu'il considère comme un fait ce que celui-ci pose seulement comme une règle à suivre. Il emploie comme lui les termes de prêtres et de Lévites comme des synonymes [1]. D'un autre côté toutefois, il donne aux prêtres dégradés le titre de Lévites, en opposition aux prêtres tsadokites ou consacrés, qui, d'après lui, devront rester en fonctions [2]. Ézéchiel peut donc être considéré comme le véritable père de la distinction entre prêtres et Lévites. Plus anciennement on ne trouve cette distinction dans aucun texte authentique. On voit que c'est là quelque chose de nouveau. Notre prophète y a recours pour établir une différence bien nette entre les prêtres fidèles et les prêtres infidèles de son temps et pour dégrader les derniers du rang qu'ils avaient occupé jusque-là. N'oublions pas d'ailleurs qu'il fait sa proposition pour qu'elle serve de règle seulement dans la réorganisation future du sacerdoce. Elle repose pourtant sur un fait passé. Nous avons vu que, par la suppression de tous les hauts lieux du pays, beaucoup de prêtres furent privés de leurs revenus habituels et de leur pain quotidien. Josias les fit venir à Jérusalem et les autorisa à se nourrir de certains revenus du temple, destinés aux prêtres, mais il leur interdit de monter encore à l'autel de Jahvé [3]. Cette mesure, sanctionnée par Ézéchiel, est contraire à ce que voulait l'auteur de la législation deutéronomique. Nous savons en effet que, pour faciliter la réforme qu'il voulait provoquer, celui-ci cherchait à sauvegarder l'égalité parfaite entre les prêtres du temple de Jérusalem et ceux de la campagne, ayant servi aux hauts lieux. Dans ce but il décida que, lorsque ces derniers viendraient dans la capitale pour y remplir des fonctions sacerdotales, ils pourraient le faire en toute liberté et toucher les mêmes honoraires que leurs collègues de la capitale [4]. Mais cette théorie

1) XLIII, 19; XLIV, 15.
2) XLVIII, 10-13.
3) II *Rois*, XXIII, 8 s.
4) *Deut.*, XVIII, 6-8.

Digitized by Google

généreuse ne fut pas appliquée, parce que les prêtres tsadokites ne voulurent évidemment pas partager leurs anciens privilèges avec les nouveaux-venus. Ézéchiel lui-même, prêtre de Jérusalem, approuve ces prétentions et se prononce ainsi dans un autre sens que le code deutéronomique. La sainteté extraordinaire qu'il attribue à tous les actes du culte l'a évidemment aussi porté à en écarter les prêtres infidèles.

Si nous considérons maintenant les fonctions des prêtre tsadokites, telles que les règle notre légiste, et les conditions dans lesquelles ils doivent se trouver pour les remplir, nous voyons d'abord qu'ils ont à s'approcher de Jahvé, pour le servir [1]. Ce service consiste à offrir à Dieu la graisse et le sang des victimes [2]. Les prêtres enseigneront aussi au peuple à distinguer ce qui est saint de ce qui est profane et lui feront connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur [3]. Ils seront en outre juges dans les contestations et prendront comme règle de leurs verdicts les lois de Dieu [4]. Les vêtements sacerdotaux qu'ils porteront pendant le service seront en lin et non en laine, afin d'éviter la transpiration [5]. Ces vêtements seront une tiare, un caleçon et une ceinture [6]. Après le service, dès qu'ils voudront quitter le sanctuaire, ils mettront d'autres vêtements [7]. Ils ne se raseront pas la tête et ne laisseront pas non plus pousser leurs cheveux; mais ils couperont leur chevelure [8]. Ils ne boiront point de vin, lorsqu'ils entreront dans le parvis intérieur [9]. Ils ne prendront pour femme ni une veuve ni une femme répudiée, mais une vierge israélite; ils pourront cependant épouser la veuve d'un prêtre [10]. Ils n'iront pas vers un mort de peur de

1) XL, 45 s.; XLII, 13 s.; XLIII, 19; XLIV, 15-17; XLV, 4.
2) XLIV, 15.
3) V. 23; comp. XXII, 26; VII, 26; *Deut.*, XXIV, 8; *Lév.*, X, 10 s.
4) V. 24; comp. *Deut.*, XVII, 8-13, 18; XXXI, 9; XXXIII, 10.
5) V. 17 s.
6) V. 18; comp. *Ex.*, XXVIII, 39 s.; *Lév.*, XVI, 4.
7) V. 19; XLII, 14.
8) XLIV, 20.
9) V. 21; comp. *Lév.*, X, 9.
10) V. 22; comp. *Lév.*, XXI, 7, 14.

Digitized by Google

se rendre impurs; ils ne pourront se rendre impurs que pour un père, pour une mère, pour un fils, pour une fille et pour un frère, ainsi que pour une sœur qui n'était pas mariée [1]. Quand ils se seront rendus impurs, ils se purifieront et ils attendront ensuite sept jours; lorsqu'ils se rendront de nouveau dans le sanctuaire, pour faire le service, ils commenceront par offrir un sacrifice d'expiation [2]. Ils ne mangeront d'aucun oiseau et d'aucun animal mort ou déchiré, afin de ne pas se souiller [3], mais se nourriront exclusivement de choses saintes [4]. Les anciennes législations défendaient à tout Israélite de manger de la chair déchirée dans les champs, parce que chacun devait être saint [5]. Ézéchiel, au contraire, et, après lui, le code sacerdotal, considérant les prêtres seuls comme des hommes saints, restreignent cette règle au seul sacerdoce, comme nous venons de le voir. Ils permettent au laïque de ne pas l'observer, pourvu qu'il se soumette à une purification, après avoir mangé de la chair déchirée [6]. C'est ainsi que la règle touchant la chevelure, appliquée à tout Israël par *Deut.*, XIV 1 s., est restreinte par Ézéchiel et le code sacerdotal aux seuls prêtres [7].

Concernant les revenus du sacerdoce, notre légiste exprime d'abord le principe général que Jahvé lui servira d'héritage et que par suite on ne lui donnera point de possession en Israël [8]. En adoptant cette théorie du *Deutéronome*, il est tombé dans une contradiction; car tout de suite après il assigne au personnel sacerdotal, comme propriété inaliénable, un vaste territoire autour du sanctuaire [9]. Les prêtres se nourriront en outre des offrandes, des sacrifices d'expiation et de culpabilité et de tout ce qui sera dévoué par interdit en Israël; les prémices de tous les fruits,

1) V. 25; comp. *Lév.*, XXI, 1-4.
2) V. 26 s.; comp. *Nomb.*, XIX, 11.
3) V. 31; comp. *Lév.*, XXII, 8.
4) V. 29; comp. plus haut, p. 13 s.
5) *Ex.*, XXII, 30; *Deut.*, XIV, 21.
6) *Lév.*, XI, 40; XVII, 15 s.
7) *Ez.*, XLIV, 20; *Lév.*, XXI, 5.
8) XLIV, 28.
9) XLV, 1-5; XLVIII, 9-14.

Digitized by Google

ainsi que de la pâte et de toutes les offrandesprésentées par élévation, leur appartiendront[1]. D'après *Ez.*, XLII, 13, les sacrifices d'expiation et de culpabilité sont des choses très saintes, qui doivent par conséquent être mangées au sanctuaire. Ézéchiel ne dit rien de la dîme ni de l'offrande des premiers-nés, bien que ce soient là deux anciennes institutions. Cela provient assurément de ce qu'il les considérait, à l'instar du *Deutéronome*, comme devant servir à des repas de famille. Il n'y avait donc pas lieu d'en parler dans une législation qui s'occupe avant tout du sanctuaire et du sacerdoce, et non du peuple. Mais ce silence est significatif en ce sens qu'il montre que notre prophète ne partageait pas encore le point de vue du code sacerdotal, suivant lequel la dîme doit exclusivement revenir aux Lévites et aux prêtres, car autrement il n'aurait pas manqué d'en parler. Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, on voit clairement que le code d'Ézéchiel trouve sa place naturelle entre les législations deutéronomique et sacerdotale.

Ézéchiel ne dit pas quels seront les revenus des Lévites ou prêtres dégradés. Il pensait probablement que les prêtres consacrés ou fonctionnant, dont ils dépendraient, leur fourniraient le nécessaire, comme c'était peut-être autrefois le cas des Gabaonites[2]. Nous avons d'ailleurs vu qu'il leur assigne un territoire aussi étendu qu'aux prêtres. Il ne les recommande pas à la charité des fidèles, à l'instar du code deutéronomique, parce qu'il ne les suppose pas, comme celui-ci, répandus dans tout le pays, mais établis à côté du sanctuaire et usufruitiers d'un vaste domaine.

Un point important à noter encore, c'est que notre légiste ne dit pas un mot du grand prêtre. Nous n'en conclurons pas, comme on l'a fait, qu'il n'y ait pas eu de souverain sacrificateur en Israël avant l'exil, car nous avons vu le contraire. Mais nous nions, de la manière la plus catégorique, que le grand prêtre du code sacerdotal, revêtu de la dignité particulière que l'on sait, ait été connu d'Ézéchiel. Si cela avait été, on ne s'expliquerait en effet

1) XLIV, 29 s.; XLII, 13.
2) *Jos.*, IX, 27.

Digitized by Google

nullement que celui-ci n'en fasse pas mention. Il ne connaissait évidemment que les grands prêtres institués par les rois, pour former un simple rouage administratif, dont la dignité spéciale n'avait aucune valeur religieuse et n'était sanctionnée par aucune loi. Dès lors il pouvait s'en passer dans sa législation, et cela d'autant plus qu'il espérait qu'après la Restauration il y aurait de nouveau à la tête du peuple d'Israël un roi qui exercerait le pouvoir supérieur sur le culte, comme l'avaient fait les rois d'autrefois. Aussi est-ce au prince qu'il réserve l'autorité supérieure sur le culte, en même temps qu'il en fait le pourvoyeur des victimes qui seront à offrir dans toutes les grandes occasions [1]. Le roi doit-il aussi fournir le nécessaire pour les offrandes journalières? Cela n'est pas dit expressément, mais il est possible qu'Ézéchiel l'ait entendu ainsi [2]. Le prince ne devra pourtant plus remplir des fonctions sacerdotales, à l'instar des anciens rois; il ne pourra se présenter qu'au seuil du parvis, pour assister à l'offrande des sacrifices accomplis par les prêtres; on lui réservera pourtant là une place d'honneur, que personne d'autre ne pourra occuper [3].

On ne saurait méconnaître que les chapitres XL-XLVIII d'*Ézéchiel*, dont nous venons d'étudier en grande partie le contenu, ne constituent un véritable code sacerdotal. Les deux plus anciennes législations ne disent pas un seul mot du sacerdoce, comme nous l'avons vu. Et la législation deutéronomique, qui en parle, n'est pas non plus avant tout un code sacerdotal; elle est bien plus inspirée par l'esprit prophétique que par l'esprit clérical et a pour principal but de défendre contre l'idolâtrie le service de Jahvé, seul vrai Dieu. Le sacerdoce y figure comme un simple moyen pour atteindre ce but supérieur. Ézéchiel, au contraire, nous fournit un véritable code sacerdotal, où l'objectif principal n'est plus Dieu et la fidélité envers lui, mais le sanctuaire et la manière d'y célébrer le service divin. La tendance ritualiste perce donc ici

1) XLV, 17, 22-25; XXVI, 4-7.
2) XLVI, 13-15.
3) XLIV, 1-3; XLVI, 2, 8-10, 12.

Digitized by Google

bien plus que dans les anciens codes, celui de *Deutéronome* y compris.

Tout cela prouve que notre prophète a grandement donné l'impulsion à la tendance formaliste qui aboutit au code sacerdotal. Signalons toutefois quelques traits caractéristiques par lesquels sa législation se distingue de celui-ci. Tout en donnant libre cours à son imagination, il tient plus ou moins compte de la réalité. Il ne présente pas son code comme un vieux recueil de lois, bien qu'il repose, à certains égards, sur d'anciens usages. Dans sa réorganisation du sacerdoce, il part de la famille bien connue des tsadokites et non du personnage peut-être mythique d'Aaron ou du patriarche peu historique de Lévi. Il ne prétend surtout pas que son code soit mosaïque, mais il l'attribue à une révélation qui lui a été faite et il la pose seulement comme règle pour l'époque future de la Restauration [1]. Le code sacerdotal, au contraire, n'est guère autre chose qu'un ensemble de fictions et sa fiction principale est que toutes ses lois, même celles de date tout à fait récente, sont censées avoir été promulguées par Moïse au pied du Sinaï, pour servir de règle au peuple d'Israël dès le voyage du désert. On y part de la supposition que la centralisation du culte, qui ne fut obtenue qu'avec la plus grande peine et très tard seulement, a déjà été introduite pour tous les temps par ce premier législateur de sa nation et que de même la tribu de Lévi fut alors mise exclusivement à part pour tout le service du sanctuaire. La distinction entre prêtres et Lévites, que nous avons trouvée pour la première fois chez Ézéchiel, et cela pour marquer la différence entre les prêtres fidèles et les prêtres infidèles, est présentée là comme remontant à la même époque et basée sur le droit de naissance. D'autres différences pourraient être relevées entre les deux documents.

IV. — *L'époque de la Restauration.*

A l'exemple d'Ézéchiel, les deux prophètes qui exercèrent leur

1) XL, 1 sqq.; XLI, 1 sqq.; XLII, 1 sqq.; XLIII, 1 sqq.; XLIV, 1 sqq.; XLVI, 1 sqq.; XLVII, 1 sqq.

Digitized by Google

ministère au début de la Restauration, peu de temps après le retour de l'exil, Aggée et Zacharie, considèrent la centralisation du culte au seul temple, qu'ils contribuèrent grandement à faire construire par leurs exhortations, comme une chose qui va de soi[1].

Ailleurs on va plus loin. Dans les chapitres XVII à XXVI du *Lévitique*, qui, suivant l'opinion générale, forment la plus ancienne partie du code sacerdotal et qui ont une grande ressemblance, sous le rapport de la forme et du fond, avec le livre d'*Ézéchiel*, la centralisation du culte apparaît comme une institution mosaïque. La législation deutéronomique y est notablement renforcée. On y défend sous peine de mort, non seulement d'offrir les sacrifices, mais même d'égorger les bêtes pour l'usage ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal[2]. Le code deutéronomique, comme nous l'avons vu, avait accordé l'autorisation de tuer n'importe où les bêtes qui devaient simplement servir d'alimentation, à la condition qu'on se gardât de manger le sang[3]. On s'y était placé au point de vue pratique ; car il aurait été impossible à tous les fidèles de se rendre, de toutes les parties de la Judée, au temple de Jérusalem, pour y tuer les bêtes qui devaient servir à l'usage ordinaire. Mais le code sacerdotal, auquel les chapitres du *Lévitique* en question sont incorporés, est tellement dominé par la théorie et la fiction que ces lois sont quelquefois dénuées de tout sens pratique. Il n'est donc pas étonnant qu'on y trouve la prescription mentionnée tout à l'heure. Il se peut à la vérité qu'elle repose sur un ancien usage. Il semble en effet ressortir de I *Sam.*, XIV, 33-35 que, dès une haute antiquité, les bêtes qu'on voulait manger en Israël devaient être tuées près d'un autel, au pied duquel on répandait le sang. Cet usage ne présentait pas de difficulté, tant qu'il y avait un lieu saint, pour le moins un autel, dans chaque localité ou à proximité de chacune. Mais comment s'y conformer dans un pays de quelque étendue et n'ayant qu'un seul sanctuaire? Aussi l'ordonnance de *Lév.*, XVII

1) *Ag.*, I s. ; *Zach.*, IV, 9 s. ; VI, 12 s.
2) *Lév.*, XVII, 1 sqq.
3) *Deut.*, XII, 15 s.

Digitized by Google

est-elle à ranger parmi toutes les lois fictives que nous trouvons en grand nombre dans le code sacerdotal, à moins qu'elle n'ait été spécialement élaborée pour la petite communauté juive qui se groupait autour de Jérusalem immédiatement après l'exil, ce qui ne serait pas impossible.

Un revirement notable se produisit entre l'époque d'Ézéchiel et le commencement de la Restauration au sujet du rôle et de l'importance du grand prêtre. Car, tandis qu'aucun prophète, le dernier y compris, ne dit un seul mot du grand prêtre, Aggée et Zacharie lui accordent déjà une très grande importance. Le premier appelle généralement ainsi le prêtre Josué, qui se trouvait avec Zorobabel à la tête de la première colonie qui revint de l'exil[1]. Il le distingue nettement des autres prêtres et l'élève au-dessus d'eux ; car, pour nommer tous les Juifs, il mentionne Zorobabel, Josué et le reste du peuple[2]. D'après une de ses paroles, nous voyons qu'on consultait les prêtres au sujet de la loi, plus spécialement touchant les règles de la pureté lévitique[3].

Zacharie, contemporain d'Aggée, appelle aussi Josué le grand prêtre[4]. Celui-ci est envisagé comme le représentant de tout le peuple ; l'ange de Jahvé le défend contre les accusations de Satan. Le prophète lui confère le droit de présider le culte de Jérusalem et d'être l'intermédiaire entre Dieu et le peuple juif[5]. Un peu plus loin il est l'objet d'une haute distinction, des couronnes d'or et d'argent sont placées sur sa tête par l'ordre de Dieu et il obtient l'assurance que le temple sera construit par un homme dont le nom est Germe et qui est évidemment Zorobabel[6].

Prenons tout de suite en considération Malachie, le dernier des prophètes, qui doit avoir écrit à l'époque de Néhémie. Il n'a pas de recommandation plus pressée à faire que d'inculquer au sacerdoce l'obligation d'offrir à Dieu des aliments purs et des victimes

1) *Ag.*, I, 1, 12, 14 ; II, 2, 4.
2) I, 12, 14 ; II, 2, 4.
3) II, 11-13 ; comp. *Lév.*, X, 10.
4) *Zach.*, III, 1, 8 ; VI, 11.
5) III, 1 sqq. ; comp. Baudissin, *ouv. cité*, p. 252 s.
6) VI, 9 sqq.

Digitized by Google

sans défaut[1]. Un reproche capital qu'il fait au peuple, c'est de tromper Dieu dans les dîmes et les offrandes[2]. Il dit : « Appportez à la maison du trésor toutes les dîmes, afin qu'il y ait de la nourriture dans la maison. Mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit Jahvé des armées. Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux, si je ne répands pas sur vous la bénédiction en abondance[3]. » On le voit, ce n'est plus la conversion des cœurs et la fidélité dans la vie qui sont exigées ici, comme chez les anciens prophètes, pour obtenir les bénédictions divines, mais l'observation des lois rituelles. C'est bien là l'esprit du lévitisme et du formalisme qui vont complètement remplacer, parmi les Juifs, celui de l'ancien prophétisme éthique. Il faut encore remarquer que, dans le passage cité, le prophète ne recommande pas, comme le code deutéronomique, qu'on emploie les dîmes à de joyeux repas de famille, mais, à l'exemple du code sacerdotal, qu'on les apporte au sanctuaire, afin qu'il y ait là abondance de nourriture pour le personnel sacré. Les prêtres sont pourtant appelés des fils de Lévi, comme dans le *Deutéronome*[4]. Mais ils occupent la place qu'occupaient autrefois les prophètes; la loi de vérité est dans leur bouche, parce qu'ils sont des envoyés de Dieu[5]. Ils n'ont sans doute pas répondu à leur vocation, ce qui leur attirera les châtiments de Dieu[6]. Dans l'âge messianique pourtant, ils seront purifiés et offriront alors à Dieu des offrandes justes et agréables[7].

Ces quelques traits des derniers prophètes israélites, comme aussi les mémoires d'Esdras et de Néhémie, considérés dès le début de cette étude, prouvent que nous sommes arrivés à l'époque qui a nécessairement produit le code sacerdotal; car dans celui-ci l'important n'est pas la pureté du cœur, mais, suivant l'expression fort juste de M. Reuss, celle des corps et des plats[8]. Wellhau-

1) *Mal.*, I, 6 sqq.
2) III, 8.
3) V. 10.
4) III, 3; comp. II, 4, 8.
5) II, 4-7.
6) V. 8 s.
7) III, 3.
8) *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 379.

Digitized by Google

sen a caractérisé ce code avec non moins de justesse, en disant que la chose essentielle y est que les sacrifices soient offerts conformément aux prescriptions : au lieu légal, à l'époque légale, par le personnel légal et d'après le procédé légal[1].

Voici une série de raisons qui plaident en faveur de la composition du code sacerdotal à l'époque de la Restauration.

Ce code ne tend nullement à l'organisation d'un État, mais à celle d'une communauté religieuse; il ne renferme pas de lois politiques, comme on en trouve dans le code deutéronomique, il ne dit même pas un seul mot d'un souverain temporel du peuple d'Israël, comme le fait non seulement ce dernier code[2], mais aussi celui d'Ézéchiel[3]. Comment nous expliquer cela? Par le fait que le code sacerdotal fut composé, lorsque les Juifs étaient privés de toute indépendance politique et ne formèrent plus qu'une communauté religieuse, c'est-à-dire pendant qu'ils étaient soumis à la domination perse. Ce code suppose partout que les chefs du peuple étaient Moïse et Aaron d'abord, Josué et Eléazar ensuite. Qui ne voit que c'est la copie de la situation qui existait parmi les Juifs après l'exil, où il y avait à leur tête d'abord Zorobabel et le grand prêtre Josué et plus tard Esdras et le gouverneur Néhémie.

Cette époque nous explique le mieux pourquoi le code sacerdotal s'abstient de polémiser contre l'idolâtrie et les Cananéens. Une telle polémique était fort urgente jusqu'à l'exil. Aussi la rencontrons-nous fréquemment dans les anciens livres historiques et prophétiques, ainsi que dans les codes. L'extermination des Cananéens est partout approuvée ou même formellement ordonnée. Mais l'exil mit à jamais fin à l'influence cananéenne sur le culte israélite et à toute idolâtrie parmi les Juifs. Les exilés qui revinrent de la captivité étaient particulièrement zélés pour la cause de Jahvé. Ce zèle les poussa le plus à revenir dans la patrie désolée. Rester en exil était plus avantageux. Au sein de la nou-

1) *Geschichte Israels*, I, p. 441.
2) *Deut.*, XVII, 14 sqq.
3) *Éz.*, XLV s.

Digitized by Google

velle colonie juive, il n'y avait donc pas la moindre velléité d'idolâtrie. Voilà pourquoi le code sacerdotal, élaboré pour lui servir de règle, ne cherche pas à combattre celle-ci ni à polémiser contre les Cananéens ou à poursuivre leur extermination. On ne trouve quelques textes se rapportant à ce sujet que dans la portion du *Lévitique* qui a été empruntée en majeure partie à une source plus ancienne[1].

A cette époque, où il n'y avait plus de roi à la tête du peuple juif, pour fournir ce qui était nécessaire à l'entretien du culte, on s'explique aussi le mieux les différentes clauses du code sacerdotal qui inculquent aux fidèles la nécessité de fournir des offrandes volontaires[2] ou de s'imposer une contribution régulière[3] ou de faire des dons extraordinaires[4], pour l'entretien du culte. Dans les anciens codes nous ne trouvons rien de pareil, parce que cela n'était pas nécessaire. Il en fut autrement à l'époque de la Restauration[5].

Le rôle important attribué au grand prêtre par le code sacerdotal est également une preuve que celui-ci date de notre époque. Nous avons vu que la législation du *Deutéronome* et celle d'Ézéchiel en font complètement abstraction. Quand le premier des deux fut écrit, la royauté existait en effet encore et le roi était le vrai chef du culte, comme de toute l'administration du pays. Il était en quelque sorte le *summus episcopus* de son peuple. L'autorité souveraine du grand prêtre, telle que le code sacerdotal la crée, n'avait donc alors pas de raison d'être. Quant à Ezéchiel, il pensait, comme nous savons, qu'après la Restauration un prince davidique se trouverait de nouveau à la tête de la nation et qu'il aurait soin de la direction supérieure du culte. Pas plus que dans le code du *Deutéronome*, il n'y avait donc chez lui de place pour la position prépondérante du souverain sacrificateur. Il en fut autrement après l'exil, quand les circonstances rendirent la restau-

1) XVIII, 21, 24 sqq.; XIX, 4; XXVI, 1, 30.
2) *Ex.*, XXV, 2; XXXV, 5.
3) XXX, 11-16.
4) *Nomb.*, VII.
5) *Néh.*, X, 33.

Digitized by Google

ration de la royauté judéenne impossible. Alors se fit sentir la nécessité d'avoir un chef spirituel, pour constituer une autorité centrale et indigène à la tête de la colonie revenue de l'exil et soumise à la domination étrangère. Un tel chef répondait pleinement à la situation; car les Juifs formèrent à ce moment une Église plutôt qu'un État.

Ajoutons qu'à l'époque de la Restauration l'influence du sacerdoce était prépondérante parmi les Juifs, comme jamais auparavant; jadis elle était contrebalancée par celle des rois et des prophètes. Cela nous explique le mieux l'augmentation extraordinaire des revenus des prêtres, ordonnée et pratiquée alors, comme cela ressort du code sacerdotal et des *Chroniques*.

Disons enfin que la codification minutieuse et en partie fictive de tout le cérémonial du culte est une confirmation de la thèse que nous venons de soutenir. Avant l'exil il était inutile de former un code rituel. L'usage traditionnel, qui était en vigueur et qui était connu de tout le monde, suffisait. Mais la ruine du temple et l'exil interrompirent brutalement cet usage et firent sentir la nécessité d'en conserver le souvenir, en le mettant par écrit. C'est à quoi Ézéchiel s'appliqua le premier, ensuite l'auteur de *Lév.*, XVII-XXVI et finalement le légiste sacerdotal. Seulement les trois ne se contentèrent pas de codifier les anciens usages; ils y apportèrent aussi toutes sortes de modifications; ils introduisirent bien des innovations, et cela en se plaçant à un point de vue tout idéal. La fiction se développe même beaucoup en passant d'Ézéchiel au code sacerdotal. Eh bien, quand pouvait-on le mieux se livrer à ces constructions en l'air et faire abstraction de la réalité? Évidemment pendant l'exil et au commencement de la Restauration, quand les circonstances historiques avaient complètement fait table rase du passé et qu'il fallait songer à réorganiser entièrement la communauté juive et surtout son culte.

Est-il possible de préciser davantage la date de composition du code sacerdotal ou du moins celle où il fut promulgué comme loi publique? A cette question on a généralement répondu par l'affirmative. Mais, tandis que l'école de Reuss place la date mentionnée à l'époque d'Esdras, les partisans de l'école critique

Digitized by Google

conservatrice la cherchent avant l'exil, depuis les temps de Salomon jusqu'à ceux de Josias. On conçoit le grand embarras des derniers, puisqu'il n'y a en réalité pas de place ponr ce code dans l'ancienne histoire d'Israël tout entière, comme cela ressort assez de cette étude. Aussi ne nous arrêterons-nous pas spécialement à ce point de vue, de plus en plus suranné, pour nous en tenir uniquement à celui de l'école de Reuss, que nous tenons principalement à défendre contre le radicalisme critique de M. Vernes.

Pour fixer la date de composition et de promulgation du code sacerdotal, cette école a pris pour point de départ *Néh.*, VIII-X. M. Vernes s'attaque donc à l'historicité de ces chapitres. Suivant son habitude, il cherche à l'ébranler par quelques considérations générales et s'imagine avoir ainsi mis l'école critique dans un grand embarras [1]. En réalité il se dispense ainsi d'aller au fond des choses et de considérer attentivement les détails du problème, ce qui est pourtant d'une importance capitale dans des questions de ce genre. S'il avait fait cela, dans le présent cas, il aurait vu qu'une partie du récit dont il s'agit est tiré des mémoires de Néhémie et possède pour cette raison une très grande valeur historique [2]. On ne serait fondé à mettre l'historicité de ce récit en doute que s'il provenait du dernier rédacteur, très porté à arranger toute son exposition conformément au code sacerdotal. Mais cela n'est pas pour le motif allégué. Nous en avons en outre pour preuve que ces chapitres renferment bien des traits qui ne cadrent pas avec les vues du Chroniste. Ainsi ce dernier connaissait *Ex.*, XXX, 11-16, qui exige de tout Israéliste la contribution d'un demi-sicle pour le sanctuaire [3], tandis que *Néh.*, X, 33, ignore l'existence de cette loi et fixe l'impôt à un tiers de sicle par tête. Le Chroniste connaissait également et approuvait la dîme du gros et du menu bétail [4], exigée par *Lév.*, XXVII, 32,

1) *Précis d'hist. juive*, p. 587.
2) *Néh.*, X, 1 sqq., 33-40.
3) II *Chron.*, XXIV, 6, 9.
4) XXXI, 6.

Digitized by Google

alors que *Néh.*, x, 36-40 ne sait rien de cette dîme. Il raconte aussi que la célébration de la fête des Tabernacles eut lieu suivant les prescriptions du code sacerdotal immédiatement après le retour de l'exil de la première colonie juive[1], ce qui est en contradiction avec *Néh.*, VIII, 13-17. Dans *Néh.*, x, 40, on distingue les Lévites des portiers et des chantres, ce que ne fait jamais le Chroniste, comme nous l'avons vu. Nous sommes donc en droit d'affirmer que cette portion du livre de *Néhémie* est, au moins en partie, empruntée à une ancienne source écrite et qu'elle mérite pour cela une grande confiance[2].

Le point de vue de l'école de Reuss, d'après lequel l'époque d'Esdras est une époque réformatrice, où une nouvelle législation fut introduite parmi les Juifs, est confirmé par tout ce que nous apprenons sur le compte d'Esdras. Celui-ci nous est présenté, de prime abord, à la fois comme un prêtre et comme un homme versé dans la loi et appliqué à enseigner celle-ci aux autres[3]. Dès son arrivée à Jérusalem, il entreprend une réforme sérieuse des mariages et fait renvoyer toutes les femmes étrangères[4]. Plus tard, nous le voyons à la tête de quelques Lévites qui lisent et interprètent le livre de la loi aux fidèles, ce qui aboutit à une réforme du culte[5]. Ces renseignements, reposant partiellement sur les mémoires d'Esdras et de Néhémie, sont très dignes de foi.

Si jusqu'ici nous avons défendu les résultats de l'école de Reuss, parce que nous les croyons fondés dans leurs traits essentiels et que certaines attaques qui viennent d'être dirigées contre cette école nous paraissent fort injustes, nous ne pouvons cependant pas partager toutes les opinions émises par elle. Nous croyons devoir indiquer ici même quelques points au sujet desquels nous sommes d'un autre avis que Kuenen et Reuss.

Le premier de ces deux savants pense que les plus anciennes

1) *Esd.*, III, 4.

2) Comp. Bleck-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, p. 268; Kuenen, *ouv. cité*, § 12, note 13.

3) *Esd.*, VII, 1-6, 10 s.

4) IX s.

5) *Néh.*, VIII-X.

Digitized by Google

parties de la législation sacerdotale, que nous trouvons dans *Lév.*, XVII-XXVI, et le reste de tout ce document, sauf une série d'additions postérieures, furent réunis en un seul ouvrage, soit par Esdras, soit par quelqu'un d'autre, entre 500 et 475 avant J.-C., et cela dans la Babylonie, d'où Esdras apporta cet ouvrage dans la Judée en 458; il admet néanmoins que ce travail pourrait tout aussi bien n'avoir été fait que dans la Palestine entre 458 et 444[1]. D'après lui, cette œuvre seule fut lue et proclamée publiquement loi des Juifs par Esdras et Néhémie, quand ces deux hommes entreprirent à Jérusalem leur réforme du culte, et vers la fin du ve siècle seulement les *sopherim* réunirent cet ouvrage avec les parties plus anciennes de l'Hexateuque, qui, depuis longtemps, formaient un seul volume et jouissaient d'une grande autorité, à laquelle on voulait faire participer le nouveau code[2].

Reuss est en somme d'accord avec Kuenen sur presque tous ces points. Il affirme cependant plus catégoriquement que lui qu'Esdras est bien réellement le rédacteur du document sacerdotal et il n'admet pas que celui-ci ait été rédigé en exil, mais en Judée, entre 458 et 444, puisque Esdras attendit jusqu'à cette dernière date pour lire et promulguer la loi[3].

Quant à nous, nous avons de la peine à croire qu'Esdras soit le rédacteur du code sacerdotal. Tout ce que nous apprenons sur le compte de ce prêtre et scribe prouve que c'était un réformateur au sens pratique. Peut-il dès lors avoir rédigé un ouvrage aussi fictif que le document sacerdotal? Nous en doutons. D'un autre côté il nous semble que ce document a été écrit en exil. Nous avons vu que la législation qu'il renferme a le plus de ressemblance avec le code d'Ézéchiel. Il y a aussi entre le livre d'*Ezéchiel* tout entier et le code sacerdotal une grande ressemblance de langage; les points de contact sont particulièrement nombreux et frappants avec *Lév.*, XVII-XXVI, en sorte que Graf, Kayser et Horst ont pensé que ce prophète est l'auteur de ces

1) *Ouv. cité*, p. 263 sqq., p. 291 sqq.

2) Page 210 sqq., 300 sqq.

3) *Hist. sainte*, I, p. 230 sqq.; *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 377 sqq., 387 s.

Digitized by Google

chapitres[1]. La législation sacerdotale paraît donc provenir du milieu où Ézéchiel a exercé son ministère et son influence. Enfin le caractère fictif de cette législation nous porte également à croire qu'il fut composé dans la Babylonie. Des docteurs qui vivaient loin de la Palestine, qui ne l'avaient peut-être jamais vue, devaient surtout être enclins à faire abstraction de la réalité, pour se livrer aux fictions historiques et législatives dont fourmille d'un bout à l'autre le document en question. On comprend que, pour les exilés, plus encore que pour les autres Juifs, tout le passé de leur peuple, leur délivrance de l'esclavage d'Égypte, leur séjour dans le désert et leur immigration dans la Palestine, se soient présentés sous un jour merveilleux. Enfin nous savons déjà qu'il se faisait un grand travail littéraire parmi les exilés; nous apprenons qu'il y avait parmi eux des docteurs[2].

L'argument que Reuss fait valoir pour soutenir que le code sacerdotal a dû être écrit par Esdras entre 458 et 444, savoir qu'autrement on ne s'expliquerait pas que ce scribe ait attendu jusqu'à la dernière date pour faire connaître sa loi, est loin d'être probant. Toutes sortes de causes ont pu empêcher Esdras de procéder à la réforme du culte dès son arrivée dans la patrie. Il y avait tout d'abord la situation politique défavorable du pays, comme les premiers chapitres du livre de *Néhémie* nous la font si bien connaître. Ne fallait-il pas assurer d'abord la sécurité extérieure du pays, comme Néhémie le fit avec succès, avant d'entreprendre une réforme sérieuse du culte? Ne fallait-il pas préparer aussi les esprits à cette réforme, afin qu'elle eût des chances d'aboutir? Avant l'arrivée de Néhémie, Esdras ne manquait-il pas de l'appui nécessaire pour entreprendre son œuvre capitale? Que d'autres obstacles auront été à écarter préalablement, mais qui nous sont inconnus, parce que nous ne savons rien ou pas grand'chose sur tout ce qui concerne l'histoire juive entre 458 et 444!

1) Graf, *ouv. cité*, p. 75 sqq.; Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, p. 176 sqq.; Horst, *Leviticus*, XVII-XXVI *u. Hezekiel*, p. 69 sqq.; Smend, *Der Prophet Ezechiel*, p. XXV sqq.

2) *Esd.*, VIII, 16.

Digitized by Google

Nous avons d'ailleurs encore une autre raison à faire valoir contre l'objection de Reuss. Nous différons et de lui et de Kuenen sur un point beaucoup plus important. Nous ne pouvons pas admettre comme eux qu'en 444 on n'ait lu et proclamé comme charte de la communauté juive que le code sacerdotal. Les deux savants pensent que, non seulement le code deutéronomique, mais tout le *Deutéronome* et les autres parties anciennes de l'Hexateuque formaient depuis longtemps un seul ouvrage et jouissaient d'une autorité incontestée parmi les Juifs. Mais comment admettre dès lors que le renouvellement de l'alliance, raconté dans *Néh.*, x et basé sur un contrat écrit, ait été fait sans qu'on ait pris en considération les anciennes législations mosaïques et divines? Esdras pouvait-il consciencieusement présenter son code récent tout seul comme la *Loi* et comme une loi mosaïque? Et les fidèles, surtout les collaborateurs de ce scribe, qui n'ignoraient certainement pas les principes essentiels de l'ancienne loi, auraient-ils accepté sans aucune difficulté une loi nouvelle et, en grande partie, tout autre que celle-là? Cela nous paraît incroyable. Nous pensons au contraire que du temps d'Esdras les choses se seront passées plus ou moins comme du temps de Josias. Le code deutéronomique promulgué jadis ne fut pas un code tout nouveau. Il absorbe une partie notable des lois plus anciennes; il est basé sur les vieux codes; les lois nouvelles et les lois plus anciennes y sont fondues en un seul tout. A l'époque d'Esdras on a certainement procédé d'une manière semblable. Avant de promulguer la Loi, on aura combiné les codes nouveaux avec les anciens, pour conférer à tous une même autorité. Et c'est ainsi seulement que la réforme d'Esdras a pu aboutir sans peine, comme celle de Josias.

Si nous considérons de plus près ce que nous rapportent nos sources, nous voyons d'ailleurs clairement que l'influence du code deutéronomique peut y être constatée aussi bien que celle du code sacerdotal. La dernière se reconnaît aux traits suivants: la fête des Tabernacles, dont il est question dans *Néh.*, VIII, 13-18, dura huit jours, comme le veut ce code[1]; les engagements que,

1) V. 18; comp. *Lév.*, XXIII, 36, 39; *Nomb.*, XXIX, 35.

Digitized by Google

d'après *Néh.*, x, 30-40, la loi fait prendre au peuple s'accordent aussi avec ce code, en ce qui concerne l'emploi des impôts pour le service divin[1], ainsi que les prémices, les premiers-nés et la dîme[2]. Kuenen ne semble voir que cet accord[3]. Mais il y a autre chose encore. L'influence du code deutéronomique, dans ces mêmes circonstances, n'est pas moins évidente que celle du nouveau code. Ainsi nous lisons dans *Néh.*, VIII, 18[a] que, pendant la fête des Tabernacles, déjà mentionnée, on lut dans le livre de la loi chaque jour pendant les sept jours que dura la fête. Or, le *Deutéronome* ne fixe la durée de la fête qu'à sept jours, conformément à l'ancien usage, et lui seul prescrit que, tous les sept ans, à l'occasion de cette fête, la loi soit lue devant le peuple[4]. Est-il possible qu'on ait donné lecture de la loi suivant les recommandations du *Deutéronome*, sans avoir lu celui-ci lui-même? Cela n'est pas admissible. *Néh.*, x, 29-32 nous dit aussi que tous les Juifs qui s'étaient séparés des étrangers pour adhérer à la loi de Dieu, donnée par Moïse, s'engagèrent à ne pas laisser leurs fils et leurs filles contracter des mariages avec des étrangers, à ne pas consentir à trafiquer avec ceux-ci le jour du sabbat et à laisser relâche la septième année, en n'exigeant pas le payement des dettes. Or, les anciens codes, surtout celui du *Deutéronome*, défendent sévèrement à Israël de contracter des mariages avec les étrangers idolâtres[5], mais non le code sacerdotal. Le *Deutéronome* seul ordonne une année de relâche dans le sens que nous venons de relever[6]. Le code sacerdotal ne dit absolument rien de l'année de relâche et ne parle que de l'année sabbatique[7]. Disons encore que Néhémie, dans ses mémoires[8], fait évidemment allusion à *Deutéronome*, XXX, 1-5, et qu'Esdras, en provo-

1) V. 33 s.; comp. *Nomb.*, XXVIII s.
2) V. 36-40; comp. *Nomb.*, XVIII, 11-32; XV, 20 s.; *Lév.*, XXVII, 30.
3) *Ouv. cité*, § 12, note 10.
4) *Deut.*, XVI, 13-15; XXXI, 10-13.
5) *Ex.*, XXXIV, 16; *Deut.*, VII, 3 s.
6) XV, 1-11; comp. XXXI, 10; *Éz.*, XLVI, 17.
7) *Lév.*, XXV, 1-7, 18-22.
8) *Néh.*, I, 8 s.

Digitized by Google

quant le renvoi de toutes les femmes étrangères, après son arrivée à Jérusalem[1], s'est laissé guider avant tout par les principes du *Deutéronome* que nous venons de relever.

On voit, d'après ce qui vient d'être dit, que l'influence du *Deutéronome* et celle du code sacerdotal se côtoient dans nos récits et rendent infiniment probable que la lecture et la proclamation solennelle de la *Loi* du temps d'Esdras et de Néhémie se rapportent à tous les codes israélites et non à la seule législation sacerdotale. Il faut en conclure que notre Pentateuque tout entier, à part un certain nombre d'additions postérieures dont nous parlerons tout à l'heure, était déjà formé alors.

Et qui a rédigé ce recueil? Est-ce Esdras, comme le veut une ancienne tradition juive et chrétienne[2]? M. Reuss et M. Kuenen ne le croient pas; ils pensent que cette rédaction ne fut entreprise que plus tard et par d'autres mains, comme nous l'avons rappelé. Le premier insiste même sur ce point. Il soutient qu'Esdras ne peut pas avoir formé le Pentateuque, à cause des nombreuses répétitions et contradictions qu'on y rencontre[3]. Cet argument est loin de nous convaincre. Ces répétitions et contradictions ont nécessairement été juxtaposées par quelqu'un, et le Pentateuque existait bientôt après l'époque d'Esdras, tel que nous le possédons. Pourquoi donc ce docteur n'aurait-il pas pu faire pareil travail aussi bien qu'un autre? C'était là assurément une tâche qui cadrait mieux avec tout ce qu'on dit de lui que celle de la rédaction du code sacerdotal, dont on veut bien lui faire l'honneur. Qu'est-ce qui a porté le rédacteur réel à associer des récits et des lois si peu concordants? Le fait que les anciennes sources et codes du Pentateuque jouissaient d'une grande autorité qu'il fallait respecter et que le code sacerdotal répondait aux conceptions et aux besoins du moment ou jouissait aussi déjà d'une autorité supérieure. Ces raisons, Esdras a pu les avoir aussi bien qu'un autre et a pu se laisser guider par elles. Oui, à

1) *Esd.*, IX s.
2) Graf, *ouv. cité*, p. 72.
3) *Hist. sainte*, I, p. 256 sqq.; *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 387.

Digitized by Google

notre point de vue, mais pas à celui de Reuss. Celui-ci part, en effet, de la conviction qu'Esdras est le rédacteur du code sacerdotal et qu'il a fait promulguer celui-ci comme loi de la communauté juive. Nous comprenons que cette opinion ne se concilie pas facilement avec celle qui fait d'Esdras le rédacteur de tout le Pentateuque. Mais est-elle fondée? Nous avons vu qu'il y a lieu d'en douter, en sorte que l'objection que nous combattons est basée sur une conception très problématique.

Pour éviter tout malentendu, il convient d'ajouter que nous ne prétendons pas d'une manière absolue qu'Esdras soit réellement le rédacteur du Pentateuque. Nous avons simplement voulu montrer que cela n'est pas impossible et que l'objection élevée par Reuss contre cette manière de voir manque de solidité. Nous pensons au fond que nous ne saurons jamais au juste qui est le vrai rédacteur de cette portion de l'Écriture, comme nous ne connaîtrons jamais la plupart des autres écrivains sacrés. Mais si nous laissons la question d'auteur ouverte, nous maintenons avec d'autant plus d'assurance la grande probabilité que le Pentateuque existait presque complètement du temps d'Esdras et que c'est lui qui fut promulgué alors comme la *Loi* de la communauté juive. Nous ferons toutefois encore remarquer au sujet de la question d'auteur que la tradition mentionnée tout à l'heure et qui fait d'Esdras le rédacteur du Pentateuque, trouve une confirmation dans ce que nous venons de voir et pourrait donc fort bien reposer sur un fait réel.

M. d'Eichthal objecte à l'opinion que nous venons de soutenir qu'on n'aurait pas pu lire le Pentateuque dans sept matinées, comme cela est dit du livre de la loi qui fut lu d'après *Néh.*, VIII[1]. Mais cette objection repose sur une interprétation erronée du récit biblique. Celui-ci ne dit au fond nullement qu'on ait lu le livre de la loi tout entier, comme nous l'avons déjà vu. Il se pourrait fort bien qu'on n'en eût lu et interprété que les portions qu'on croyait les plus urgentes à faire connaître au peuple. Était-il par exemple nécessaire d'initier celui-ci à toutes les prescrip-

1) *Ouv. cité*, p. 337.

Digitized by Google

tions nombreuses qui ont exclusivement pour but d'instruire le personnel sacerdotal dans ses devoirs professionnels? Assurément non. Et si l'on a réellement cru devoir lire toute la loi, conformément à *Deut.*, xxx, 10 s., eh! bien, il faut reconnaître qu'il n'était point impossible de lire publiquement tout le Pentateuque dans l'espace de huit jours, en y consacrant les matinées entières. Il restait même du temps pour y ajouter de courtes explications. Mais beaucoup de récits n'avaient pas du tout besoin de commentaire.

On voit par ce qui précède que nous rejetons à la fois l'opinion de M. d'Eichthal, d'après laquelle le *Deutéronome* seul aurait été lu par Esdras, et celle de Kuenen et de Reuss, suivant laquelle le code sacerdotal seul aurait été lu et promulgué. Nous pensons que ces savants se sont placés à des points de vue trop exclusifs, que le premier, comme les deux autres, n'ont saisi et présenté qu'une part de la vérité et qu'il faut réunir ces deux parts pour avoir la vérité tout entière. On voit aussi qu'à certains égards nous sommes moins affirmatif que ces messieurs. Ainsi, nous n'oserions avancer comme Kuenen des chiffres précis touchant la date de composition du code sacerdotal. Nous nous contentons de dire que ce code fut mis par écrit entre l'époque d'Ézéchiel et celle d'Esdras, et qu'entre les deux se place la rédaction de *Lév.*, xvii-xxvi, que le légiste sacerdotal incorpora à son ouvrage, en n'y faisant qu'une série d'additions, qu'on trouve indiquées dans des ouvrages spéciaux.

Pour terminer ce chapitre, nous allons montrer par quelques exemples que, du temps d'Esdras, le Pentateuque n'avait pas encore reçu sa forme définitive et que toutes sortes de modifications y furent apportées dans la suite. Ainsi, *Nomb.*, viii, 23-26, qui fixe l'âge du service des Lévites de 25 à 50 ans, paraît être une modification de la loi plus ancienne, qui ne fait commencer ce service qu'à 30 ans[1]. Cette modification de la règle primitive fut exigée par le petit nombre des Lévites qui revinrent de l'exil[2].

1) iv, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47.
2) *Esd.*, ii, 40; viii, 15 sqq.; *Néh.*, vii, 43.

Digitized by Google

Leur nombre restant même insuffisant dans la suite, il fallut plus tard encore une fois abaisser l'âge de leur service, et cela jusqu'à 20 ans, mais comme on ne trouva plus moyen d'insérer une clause correspondante dans la loi même, on attribua l'innovation à David, afin de lui donner une sanction valable[1]. *Ex.*, xxx, 11-16 est aussi une addition postérieure, qui fut faite lorsqu'on s'aperçut que l'impôt d'un tiers de sicle par tête, introduit du temps de Néhémie[2], était insuffisant pour couvrir les frais de culte. Le code sacerdotal, dans sa teneur primitive, ne disait rien d'une contribution fixe qui serait imposée à tout le monde, mais parlait seulement de dons volontaires à faire, en vue de la confection du tabernacle et de tous les objets sacrés[3]. Il faut admettre par suite qu'*Ex.*, xxxviii, 21-31, qui présuppose le texte interpolé *Ex.*, xxx, 11-16, est lui-même une interpolation, faite probablement par la même main. *Lév.*, xxvii, 32 s., qui exige la dîme du gros et du menu bétail, est également une addition récente, puisque, jusqu'aux temps de Néhémie, aucun document biblique, le code sacerdotal y compris, n'en fait mention à l'endroit voulu[4]. Il est enfin probable que la prescription du code sacerdotal qui ordonne l'offrande d'un holocauste chaque soir[5], fut ajoutée après coup, car il ressort d'*Esd.*, ix, 4 s. que, lorsque Esdras revint à Jérusalem, on n'offrait pas encore un tel sacrifice, mais une simple *minchah*, conformément à l'ancien usage[6].

V. — *Conclusion.*

Nous avons vu, par l'étude de détail à laquelle nous nous sommes livré, la grande différence de point de vue qui existe entre les codes primitifs d'Israël et celui du *Deutéronome*, et les

1) I *Chron.*, xxiii, 24-27.
2) *Néh.*, x, 33.
3) *Ex.*, xxv, 2 sqq.; xxxv, 5 sqq.
4) *Deut.*, xiv, 22-29; xv, 19-23; xxvi, 12-15; *Nomb.*, xviii, 20-32; *Néh.*, x, 38-40; xii, 44-47; xiii, 5, 12; *Mal.*, iii, 8, 10.
5) *Ex.*, xxix, 38-42; *Nomb.*, xxviii, 3-8; comp. I *Chron.*, xvi, 40.
6) II *Rois*, xvi, 15; *Éz.*, xlvi, 13.

Digitized by Google

divergences non moins importantes qui séparent celui-ci du code sacerdotal. Nous avons constaté que le dernier a exercé une influence prépondérante sur la rédaction des *Chroniques*, comme le code deutéronomique sur celle des *Rois*, et que les plus anciennes sources de l'Hexateuque et des livres historiques de la bible hébraïque correspondent aux petits codes d'*Ex.*, XX-XXIII et XXXIV. Nous sommes parvenus ainsi à fixer approximativement l'époque où ces différents codes obtinrent force de loi en Israël, et nous avons appris que de grandes périodes ont dû s'écouler entre la composition des uns et des autres. Une étude impartiale, faite par voie régressive et par voie progressive, nous a amené à la conclusion que les anciens codes remontent au delà de la ruine du royaume d'Israël, celui du *Deutéronome* à l'époque de Josias, et celui du document sacerdotal à l'époque d'Esdras. Nous avons l'assurance que l'examen attentif des arguments que nous avons fait valoir pour arriver à ce résultat, lequel est en somme celui de Reuss, de Kuenen, de Wellhausen et de tous les savants qui se rattachent à la même école, en fera ressortir la valeur et convaincra le lecteur qu'ils l'emportent de beaucoup sur ceux qui leur ont été opposés soit par l'école critique conservatrice, soit encore et surtout par la critique radicale de M. Vernes.

Mais nous sommes loin d'avoir épuisé le sujet. Un grand nombre d'autres raisons, militant en faveur de notre manière voir, auraient pu être ajoutées, si nous n'avions pas dû nous borner. Quiconque voudra faire une étude critique et historique des fêtes et des cérémonies religieuses d'Israël, trouvera des preuves abondantes à l'appui de nos conclusions. La plupart d'entre elles sont exposées chez Kuenen, *De Godsdienst van Israël*; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, ou *Prolegomena zur Geschichte Israels*; Maybaum, *Die Entwickelung des israelitischen Priesterthums*; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*; et dans notre *Théologie de l'Ancien Testament*. A ces arguments, tirés de l'histoire du culte israélite, viennent se joindre ceux qui sont basés sur l'étude littéraire de l'Ancien Testament. Ces derniers sont le plus complètement exposés chez Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, dans les

Digitized by Google

ouvrages de Wellhausen et de Reuss que nous venons de mentionner et dans l'excellent volume de Kuenen souvent cité dans cet article. Une étude sérieuse et impartiale de ces travaux, et d'autres encore qui se rapportent au même sujet, prouve avec la dernière évidence que le point de vue que nous défendons, avec l'école de Reuss, repose sur des raisons scientifiques aussi nombreuses que solides.

Elle montre ce qu'il faut penser des assertions de M. Vernes, qui dénie à cette école, à la méthode suivie par elle et aux résultats auxquels elle est arrivée, le caractère scientifique, et le revendique en quelque sorte pour lui seul et ses propres travaux. Quoi, faire de tous les codes israélites, ayant un caractère si différent et provenant d'époques si différentes, un seul tout, comme M. Vernes le fait, ce serait le *nec plus ultra* de la science critique et historique! le faire sans fournir des preuves sérieuses et détaillées, sans même en faire l'essai! Une telle entreprise mérite d'être sévèrement jugée. M. Kuenen l'a fait, comme il est dit plus haut, en s'appuyant principalement sur les livres prophétiques. Son jugement sera ratifié par tous les hommes compétents et impartiaux et il trouve une confirmation dans les pages précédentes.

Nous voudrions, par un mot seulement, toucher la question des livres prophétiques. On sait que M. Vernes les range tous sur la même ligne, leur assigne à tous la même date postérieure et les traite tous de pseudépigraphes[1]. Qu'on nous permette de relever un seul fait, pour montrer tout ce que cette manière de voir et de procéder a de superficiel et d'insoutenable. Nous avons vu dans les deux derniers paragraphes de ce travail combien, à partir d'Ézéchiel, la plupart des prophètes se sont occupés, avec une prédilection visible, de la réorganisation du culte juif, comme si c'était là le point capital du service de Dieu. Sous ce rapport, quel contraste entre eux et les anciens prophètes! Non seulement ceux-ci ne se soucient nullement d'une telle organisation, mais

1) *Précis d'hist. juive*, p. 803 sqq.; *Les Résultats de l'exégèse biblique*, p. 212 sqq.

Digitized by Google

ils n'accordent en général pas de valeur au culte extérieur, considéré en lui-même; ils n'en attribuent qu'à la loi morale. Ils opposent celle-ci, qu'ils considèrent exclusivement comme la loi de Jahvé, aux vaines cérémonies, aux fêtes, aux sacrifices, aux jeûnes, auxquels le peuple se livre de préférence pour servir Dieu. Leur point de vue à cet égard est fort bien résumé dans cette parole : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices, et l'observation de la parole de Jahvé vaut mieux que la graisse des béliers[1]. » Cette thèse est développée chez tous les anciens prophètes, qui placent au-dessus de toutes les pratiques rituelles quelconques la connaissance de Dieu, la droiture, la justice, la charité, ou l'amendement des cœurs et de la vie après l'infidélité[2]. Et ce point de vue appartiendrait à la même époque que les conceptions tout autres d'Ézéchiel et de Malachie!

Mais ici encore une étude approfondie du sujet prouve qu'entre les différents prophètes il y a beaucoup d'autres divergences notables qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant qu'ils n'appartiennent pas à la même époque. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire attentivement le livre suggestif de Duhm, *Die Theologie der Propheten*; on acquerra la conviction qu'il est possible d'écrire l'histoire du prophétisme d'Israël, comme on peut écrire l'histoire de sa législation et celle de son culte, et que les plus anciens livres prophétiques ont été écrits plusieurs siècles avant les derniers.

Et quel est le résultat auquel aboutit la méthode de M. Vernes[3], qui seule lui paraît scientifique? Comme il nie qu'aucun document littéraire de l'Ancien Testament remonte au delà de l'exil et qu'il affirme que tous les écrits du recueil sacré ont été inspirés par l'esprit spéculatif et dogmatique, il ne lui reste, pour toute

1) I *Sam.*, xv, 22.

2) *Am.*, v, 21-24; *Os.*, iv, 1 sqq.; vi, 6; viii, 11-13; *Es.*, i, 11-17; *Mich.*, vi, 6-8; *Jér.*, vi, 19 s.; vii, 1 sqq., 9 sqq., 21 sqq.

3) Cet article a été écrit avant la publication du premier volume de M. Vernes sur le *Prétendu polythéisme des Hébreux*, mais l'auteur ne croit pas que ce nouvel ouvrage doive modifier en quoi que ce soit le jugement qu'il porte sur les hypothèses de celui-ci.

Digitized by Google

l'histoire d'Israël jusqu'à l'exil, que des renseignements maigres et incertains et il est réduit à nous donner une histoire d'Israël qui mérite à peine ce nom, une histoire vague et incolore, qui manque de vie, de mouvement et de variété. Que deviennent ainsi les éléments encore visibles et nombreux du naturalisme et du polythéisme des anciens Hébreux? puis la lutte héroïque et séculaire des prophètes contre cette religion primitive et grossière d'Israël? puis le triomphe du jahvisme éthique et du pur monothéisme? puis la décadence du prophétisme et son remplacement par le formalisme, sous l'influence prépondérante du sacerdoce post-exilien? Tous ces grands faits de l'histoire d'Israël, et bien d'autres non moins importants, sont noyés dans des considérations générales et arbitraires, qui n'ont d'autre base que les conceptions fantaisistes que M. Vernes se fait de la littérature hébraïque.

Il a compris lui-même que ses vues ne permettent pas d'écrire une histoire d'*Israël*. Aussi nous fournit-il simplement un Précis d'histoire *juive*. Cela est naturel, puisque, d'après lui, l'ancien Israël ne nous est guère connu et que la bible hébraïque ne date que des temps juifs ou post-exiliens. Oui, mais qu'est-ce que nous apprenons en réalité sur l'époque juive? Quelques incertitudes historiques, puis l'exposition confuse des institutions civiles et religieuses d'Israël, qui toutes indistinctement sont rattachées au second temple, puis encore la prétendue théologie et philosophie des anciens Juifs et enfin la caractéristique de la littérature hébraïque, censée écrite tout entière du IVe au IIe siècle avant notre ère[1].

A ce point de vue, il est au fond tout aussi impossible d'écrire une véritable histoire d'Israël, en y comprenant même la période juive, qu'au point de vue ultra-conservateur ou traditionnel, qui attribue à Moïse toute la législation du Pentateuque et qui fait ainsi remonter aux débuts de l'existence nationale de ce peuple ce qui n'appartient qu'à la fin de la royauté ou seulement à l'époque d'Esdras. Il n'y a entre les deux qu'une différence : ce que,

1) Pages 551 sqq.

Digitized by Google

d'un côté, on place à l'origine de l'histoire d'Israël, est rangé de l'autre à la fin, immédiatement avant l'ère chrétienne. Mais de part et d'autre on ne discerne guère ou point les transformations successives par lesquelles la vie nationale, morale et religieuse de ce peuple a passé à travers les siècles.

M. Vernes avoue d'ailleurs qu'il se rencontre, à bien des égards, avec la théologie traditionnelle. Il termine son fameux article, *Quand la Bible a-t-elle été composée*? par la prétention de « réconcilier entre elles la tradition et l'exégèse moderne, en donnant satisfaction aux légitimes exigences qu'elles font valoir chacune de son côté »[1].

Réussira-t-il réellement à concilier la tradition et l'exégèse moderne, l'orthodoxie et la science critique? Les théologiens conservateurs nous le diront, s'ils daignent répondre aux avances que le professeur parisien leur fait. Quant à nous, qui appartenons à l'école critique pour laquelle M. Vernes est plein de dédain, nous nous contenterons de faire encore les déclarations suivantes : oui, M. Vernes se rapproche de l'école traditionnelle; leur méthode est également superficielle; comme elle, il néglige d'aller au fond des choses; ils se laissent dominer d'une manière semblable par des théories préconçues et des considérations générales, au lieu de se laisser guider par les faits attentivement observés et les textes patiemment étudiés; ils ne tiennent pas ou pas assez compte des divergences colossales et multiples qui existent entre un grand nombre de livres bibliques ou les différentes parties d'un même livre; ils confondent des documents qui appartiennent à des époques et renferment des conceptions toutes différentes et ils font des éléments les plus disparates un amas confus. Cette conviction nous amène à la conclusion que, si la méthode de M. Vernes trouvait beaucoup d'imitateurs, ce serait la ruine de la science critique et historique. Car celle-ci était tout simplement impossible, tant que florissait la méthode théologique traditionnelle, dont il se rapproche, et elle ne fut inaugurée

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 77 s.; comp. *Les Résultats de l'exégèse biblique*, p. VII.

Digitized by Google

que par les écoles modernes. Nous sommes toutefois pleinement rassuré à ce sujet; car nous avons la certitude intime que la nouvelle méthode aura le même sort que sa devancière, qu'elle sera condamnée par tous les hommes compétents.

CH. PIEPENBRING.

Digitized by Google

LES TCHAMES ET LEURS RELIGIONS

I

L'ANCIEN TCHAMPA

Des migrations indiennes durent coloniser à une époque très ancienne ces « pays de l'or » que nous appelons aujourd'hui l'Indo-Chine orientale et les îles de l'archipel Malais. Aux premiers siècles de notre ère, des relations maritimes, fréquentes et suivies, paraissent établies entre ces contrées reculées et l'Inde cisgangétique. Sur le delta du grand fleuve du Cambodge, les Khmêrs avaient déjà fondé un royaume où, quelques siècles plus tard, leurs descendants élevèrent ces nombreux et gigantesques monuments qui nous étonnent par le fini des détails autant que par la grandeur des conceptions. Selon les traditions locales, les fils de Kambou avaient remplacé, dans ce delta plantureux, un autre peuple de civilisation indienne, issu, comme eux, du mélange des émigrants hindous avec les tribus autochtones. C'est celui que j'étudie aujourd'hui. Il se retira vers l'est et occupa anciennement les rives de la mer de Chine entre les villes actuelles de Saïgon et de Canton. Repoussé du nord par les Chinois, il se maintint longtemps sur cette côte dure dont la courbe figure un S s'allongeant entre le 10e et le 20e degré de latitude et ondoyant entre le 103e et le 107e degré de longitude, pays de vallées étroites et resserrées entre la mer farouche et les monts couverts de forêts presque impénétrables. C'est la contrée que nous avons de plus en plus tendance à appeler l'Annam proprement dit, entre l'arrondissement de Baria (Cochinchine française), au sud, et la province de Ninh-Binh (Tonkin), au nord.

Digitized by Google

Ce fut jadis le Tchampa. Ce nom national, de physionomie indienne, fut transcrit, plus tard, par les voisins annamites : Xiêm-Ba (pour Tchiem Pa) ou Xiem; et Xiêm-Thanh, pour Xiem-Ba-Thanh était le nom donné à sa capitale. C'est une erreur de croire, comme Luro, que Tchampa provient lui-même de ces défigurations sino-annamites. Le Père Legrand de la Liraye, l'un des savants qui se sont occupés fructueusement de l'histoire ancienne de ces contrées, commet une erreur plus grave en croyant que Xiem se rapporte au royaume de Siam : cette dernière contrée, trop éloignée et soumise aux Khmêrs pendant tout le haut moyen âge, ne pouvait jouer aucun rôle politique. Les anciens historiens chinois désignent le Tchampa par l'expression de *Lin-y* « forêts sauvages », deux hiéroglyphes [prononcés *Lâm-âp* par les Annamites, d'où deux transcriptions d'une seule et même expression.

Ce ne sera pas une digression inutile de dire que ces Annamites, qui furent plus tard les conquérants du Tchampa, étaient primitivement les gens de *Giao-Tchi* « de la frontière au double versant » — à mon avis, du moins, le sens de l'expression étant très discuté. — Ils habitaient les monts au nord du Tonkin actuel. Soumis à la Chine depuis le IIe siècle avant J.-C. jusqu'au Xe siècle de notre ère, ils envahirent et colonisèrent, sous cette domination, le delta tonkinois ; ils furent alors appelés les gens de l'*An-Nam* « du pacifique midi ». Ils n'y a pas souvenance qu'ils se soient jamais donné un nom ethnique. Leurs voisins tchames les appelèrent *Djœuk*, mais plus souvent *Yvan* ou *Yuon* prononcé *Youone*. C'est le sanscrit *Yavana* qui servit souvent à désigner les gens du nord jouissant d'une civilisation autre que celle des Indiens. Mais c'est aussi, peut-être, le chinois *Yuan*, *Juan* dont la prononciation annamite est *Nguyên*, le nom de famille le plus commun chez ces Annamites qui manquaient de nom ethnique. L'abbé Launay nous dit que les Chinois donnent au défunt roi de l'Annam, Tu-Duc, le nom dynastique de *Juan-fou-Tchen*.

Résumant brièvement ici l'histoire du Tchampa, histoire à faire, dont les matériaux, assez nombreux, sont encore épars ou inédits en partie, je puiserai à une double source : 1° à l'épigraphie

Digitized by Google

du Tchampa, soit d'après les inscriptions sanscrites analysées par Bergaigne, soit d'après les inscriptions tchames que j'ai étudiées moi-même; 2° aux anciennes annales annamites, d'après les deux auteurs qui les ont consultées : le Père Legrand de la Liraye et M. P. Truong Vinh-ky.

Qu'elles soient venues par terre de l'ouest ou qu'elles aient été apportées de l'Inde par mer, la civilisation et la puissance du Tchampa se propagèrent d'abord du sud au nord, avant d'être refoulées en sens inverse par les attaques du Céleste Empire et des Annamites, élèves et pupilles des Chinois. Les derniers descendants des habitants de ce royaume, qui se nomment aujourd'hui les Tchames, ont conservé la tradition de trois capitales historiques. La plus ancienne en date, *Shri-Banœuy*, était au nord, vraisemblablement au Quang-Binh actuel, vers 17°30′ de latitude. La seconde, *Bal-Hangov*, a laissé des vestiges encore reconnaissables près de Huê, la capitale actuelle de l'empire annamite. La troisième, *Bal-Angoué*, nous montre ses remparts bien conservés dans la province de Binh-Dinh, à quatre lieues du port de Qui-Nhôn, 14° degré de latitude. Des foyers très importants de cette civilisation existaient, on le verra, dans la plaine de Panrang ou Panduranga, qui fait partie de la province actuelle du Binh Thuan, à 11°30′; ou encore à Iéa-Trang, le Nha-Trang des Annamites, dans la province de Khanh-Hoa, par 12°30′. Dans cette dernière vallée, célèbre par son temple de Po-Nagar « la déesse du royaume », j'ai découvert, sur un bloc de granit, à demi-enfoui dans les champs, l'inscription sanscrite du village de Vo-Canh que Bergaigne fait remonter au IIIe siècle de notre ère. Cette petite province de Khanh-Hoa, le coin de terre le plus oriental entre toutes les régions continentales embrassées par l'expansion indienne, possède ainsi l'un des plus anciens documents de l'épigraphie sanscrite. Et plusieurs siècles, peut-être, s'étaient déjà écoulés depuis l'apparition de l'hindouïsme sur ces rives lointaines. Le roi, nommé dans cette inscription, est Cri-Mara ou Mara-Radja. Le nom de *Varman*, commun aux rois tchames et à ceux des royaumes voisins de civilisation indienne, n'apparaîtra que plus tard.

Digitized by Google

Au IVe siècle, le nom du royaume de *Lin-y* ou *Lâm-âp* apparaît brusquement dans les annales chinoises. Deux civilisations différentes se trouvent subitement en contact et se choquent violemment. Les Chinois, et plus tard les Annamites, traiteront sans cesse les Tchames de pirates. Ceux-ci, les vaincus, les disparus, n'ont pas laissé d'annales ; nous ignorerons toujours leurs griefs, mais les envahissements des gens du nord, refoulant continuellement ceux du sud, témoignent suffisamment que tous les torts n'étaient pas d'un seul côté.

En 353 commencent les hostilités. Un prince chinois, gouverneur du pays de Giao, pénètre dans le Lâm-âp, afin de châtier les incursions des habitants. Il détruit cinquante forts et repousse le roi Pham-Hung. En 413, Pham-Hô-Dat, roi du Lâm-âp est pris et décapité. En 420, un autre gouverneur chinois fait un grand massacre des gens de ce pays qu'il contraint à demander la paix. Seize ans plus tard, le gouverneur de Giao reçoit de la cour de Chine l'ordre de châtier le Lâm-âp. Il s'empare d'une citadelle importante où commandait le premier général du roi Pham-Dzuong-Maï ; il fait trancher la tête de ce général et il emporte un butin immense. C'est à peu près l'époque du roi Bhadravarman, le premier Varman mentionné par les inscriptions sanscrites du Tchampa. Ce nom officiel se retrouve rarement dans les noms que les Annales chinoises ou annamites donnent aux rois du Tchampa.

Il est à présumer que ces guerres des IVe et Ve siècles eurent pour résultat la conquête des côtes et du delta tonkinois d'où les Tchames furent définitivement chassés par les gouverneurs du pays de Giao. Après une trêve de deux siècles, les guerres recommenceront avec acharnement pour conquérir ou pour défendre la région du Thanh-Hoa et du Nghe-An actuels, région qui était alors la clef du Tchampa, comme elle est de nos jours celle de l'Annam.

En 605, les richesses du Lâm-âp avaient excité l'avidité des Chinois. Un kinh-luoc, « visiteur impérial », est envoyé pour dompter ce pays ; sous ses ordres partent une flotte nombreuse et une grande armée de terre. Phan-Tchi, roi du Lâm-âp, battu,

Digitized by Google

prend la fuite, abandonne sa capitale où le vainqueur fait main basse sur dix-huit statues (ou tablettes) d'or massif représentant autant de rois prédécesseurs. Mais au retour, le général chinois et une partie de ses troupes meurent des suites des fatigues de cette campagne.

Selon les Annales chinoises, en 767, une grande expédition de peuples venus de la péninsule malaise et des îles de la Malaisie dévasta les côtes, attaqua les citadelles du sud de l'empire. Repoussée par les Chinois, cette *Armada* de pirates se rabattit probablement sur le Tchampa, car en 774, dit une inscription sanscrite du roi Satyavarman, « des hommes extrêmement noirs et maigres, venus d'un autre pays sur des navires » détruisirent le temple de la déessse Po-Nagar à Iéa-Trâng, et dérobèrent le linga érigé là par le roi fabuleux Vicitra-Sagara, *depuis des centaines de milliers d'années*. Satyavarman prétend qu'il poursuivit les ravisseurs et qu'il remporta une victoire complète.

En 784, il fit réédifier un linga et restaurer le temple qui, dans son état actuel, date probablement de cette époque.

La « victoire complète » dont se vantait Satyavarman n'empêcha pas des « armées venues de Java » d'incendier trois ans plus tard, en 787, un temple de Çiva, au milieu de la plaine de Panduranga, au sud du royaume. Pendant plus de vingt ans, les côtes de ces contrées furent donc insultées par des pirates venus de très loin. Le temple brûlé ne fut réédifié que douze ans plus tard par Indravarman qui lui fit des donations et chanta ses propres louanges à lui « qui avait porté la guerre aux quatre points cardinaux ». Les Annales chinoises, avec une toute autre façon de chanter les succès des rois tchames, disent que ceux-ci, ayant tenté de reprendre les provinces enlevées, le gouverneur général chinois les envahit de nouveau, fit couper la tête à trente mille hommes, raser les deux principales citadelles et remporta dans le nord un butin immense où on remarquait surtout une prodigieuse quantité de cuirasses en lames d'ivoire (808). Néanmoins, neuf ans plus tard (817), le roi tchame Harivarman se vante des succès remportés sur les Chinois au nord, pendant que son lieutenant général au sud battait les Cambodgiens.

Digitized by Google

En dépit de la phraséologie officielle, le Tchampa avait déjà subi des défaites décisives et il ne bougea pas, paraît-il, lorsqu'au xe siècle survint un évènement de la plus haute importante : la révolte de l'Annam qui s'affranchit du joug chinois (931-968). Peut-être était-il occupé contre les Cambodgiens car, en 965, le roi Djaya-Indravarman nous apprend qu'il érige à la déesse Po-Nagar une statue de pierre remplaçant une statue d'or enlevée « par les Cambodgiens cupides qui en sont morts ».

Les Annamites, affranchis, maîtres chez eux au Tonkin, allaient devenir des ennemis plus acharnés que les Chinois. La masse du Céleste Empire leur opposant au nord une barrière infranchissable, toute leur expansion, toute leur activité guerrière se tournera contre le Tchampa affaibli. Après la mort du premier roi annamite qui règna de 968 à 980, le roi tchame essaya de soutenir un prétendant, mais sa flotte de mille galères de guerre fut coulée bas par une tempête, et lui ne se sauva qu'à grand'peine. Deux ans après, son royaume était envahi, ses généraux tués, ses armées massacrées. Il s'enfuit de sa capitale laissant, entre les mains des vainqueurs, cent de ses femmes, *un bonze indien*, des trésors immenses en or, argent et choses précieuses. La ville fut détruite et rasée (982).

Selon les annales annamites, la catastrophe fut renouvelée, plus terrible encore, soixante ans plus tard, vers 1040-1044. Une armée et une flotte envahirent le Tchampa. Dans une bataille sanglante, trente mille Tchames furent massacrés ; cinq mille furent faits prisonniers avec trente éléphants de guerre. Deux Tchames tranchèrent la tête de leur roi. Les vainqueurs marchèrent ensuite sur la capitale qui fut livrée au pillage. Le sérail, les danseuses tombèrent entre les mains des Annamites. La reine se jeta dans le fleuve pour ne pas servir aux caprices du roi victorieux. De nombreux prisonniers tchames furent emmenés et établis au Tonkin.

Les inscriptions nous apprennent qu'en 1050 régnait le roi Parameçvara. Selon toute vraisemblance, ce prince fonda une nouvelle dynastie, après ces sanglants revers. Il n'y a pas à s'étonner que les études sanscrites tombent en désuétude dès cette époque.

Digitized by Google

Les désastres recommencent bientôt. En 1061, les Tchames perdent une grande bataille, disent les Annales annamites. Leur roi fut fait prisonnier, et pour recouvrer sa couronne et sa liberté il dut abandonner trois provinces. De nombreux captifs furent emmenés au Tonkin. Une inscription tchame confirme ce désastre mais le place, à mon avis, quelques années plus tard, entre 1064 et 1068. Elle nous dit que le roi Rudravarman fut fait prisonnier, emmené hors du royaume et que, pendant seize années, le Tchampa fut en proie à l'anarchie et à la guerre civile.

Les Tchames se défendirent mieux au siècle suivant. Dans des inscriptions très remarquables, le roi Djaya-Harivarman, monté sur le trône en 1145, célèbre ses victoires sur tous ses voisins, en particulier sur les Annamites. Les Annales de ceux-ci atténuent leur défaite à peu près en ces termes : « En 1153, un prétendant tchame demanda l'assistance du roi Ly. Celui-ci donna un général et un corps de troupes qui furent battus et qui revinrent. Toutefois Tchê-Ri-But, le roi tchame, envoya des présents et des filles pour le harem. »

De nouveaux malheurs fondent sur le Tchampa à la fin de ce XIIe siècle [1]. Le Cambodge l'envahit en 1190. Il est en proie à la guerre civile et à la guerre étrangère. Puis les généraux cambodgiens se mettent à la tête des Tchames pour marcher contre les Annamites (1217-1218), et ensanglanter une fois de plus ce Nghe-An continuellement disputé. Les inscriptions et les Annales concordent au sujet de cette guerre. Les Cambodgiens se retirent en 1220 et, en 1227, le roi Çri-Djaya-Parameçvaravarman se fait ondoyer roi du Tchampa selon les rites usuels.

En 1242, c'est au tour des Annamites d'envahir le Tchampa d'où ils ramènent en captivité une princesse et nombre de gens du peuple qui sont dispersés au Tonkin et employés à la culture des terres, disent les Annales.

Une inscription nous apprend qu'en 1265 le roi du Tchampa

1) C'est par suite d'un *lapsus calami* que j'ai dit, dans une précédente étude qu'il fallait passer plus d'un siècle pour arriver à une autre série de rois. (VI, *Première étude sur les Inscriptions tchames. Journal asiatique*, janvier-février 1891. Page 47 du tirage à part.)

Digitized by Google

porte le nom de Djaya-Sinhavarman, et qu'en 1277, il est ondoyé sous le nom d'Indravarman. Les rois changeaient de nom. De plus, il existait plusieurs dignités royales. A l'appui de cette hypothèse vient une note chinoise, reproduite par Pauthier dans son édition de *Marco Polo*, disant ceci : « Ce roi (de Tchampa) tantôt fait, de son fils aîné, un « roi assistant », tantôt, de son fils cadet, il fait un « roi de second ordre. »

Indravarman, ondoyé avec la dignité suprême en 1277, était le roi régnant lors du passage du grand Vénitien. D'après ce que je viens de dire, on conçoit que les Chinois lui donnassent encore, en 1278, les noms officiels qu'il portait un an ou deux auparavant : Che li Tseya Sinho phala Maha thiwa (Çri Djaya Sinha varmma maha deva).

Marco Polo parle en ces termes du Tchampa : «... Une contrée qui a nom Cyamba qui moult est riche terre et ont roi par eux et langage aussi. » Il ajoute qu'en 1278 « le grand Kaan (l'empereur de Chine), envoya un sien baron appelé Sagatou qui dévasta ce royaume dont le vieux roi demanda la paix moyennant tribut d'éléphants ». En 1280, Messire Pol visita cette contrée ; le roi avait trois cent vingt-six enfants « que masles que femelles ». Il y en avait bien cent un qui pouvaient porter les armes. On sait que le fils du roi, qui avait probablement l'autorité effective et la première dignité princière, résista aux prétentions de Koublaï-Khan.

En 1298 règne un Djaya Sinhavarman, le même probablement que les Annales annamites mentionnent sous le nom de Chê'-Man. Pour épouser la princesse annamite « Perle de jais », il abandonna les provinces de O et de Ry, dont les habitants n'acceptèrent pas l'annexion sans difficultés. Il mourut bientôt, en 1306, et les Annamites durent négocier pour sauver sa veuve du bûcher. Pendant le retour, l'ambassadeur exigea que cette veuve, très consolable, récompensât sa diplomatie en couronnant sa flamme. Pour affermir leur domination sur les provinces cédées, les Annamites envahirent encore une fois le Tchampa et remplacèrent le roi par son frère (1311).

Les inscriptions font défaut dans la période qui suit. En 1313,

Digitized by Google

disent les Annales, les Annamites envoyèrent une armée au secours du Tchampa attaqué par les Siamois. De 1360 à 1367 les Tchames obtinrent sur les Annamites de grands succès qui annonçaient le règne d'un prince extraordinairement énergique, belliqueux, décidé à venger une longue série de revers, et que les Annales annamites appellent Tchê-Bong-Nga. En 1371, il poussa jusqu'à la capitale ennemie qui fut mise à feu et à sang. En 1377, il fit massacrer une grande armée annamite qui avait pénétré jusqu'à la capitale du Tchampa. La guerre impitoyable continua avec des alternatives de succès et de revers. Entraînant à sa suite les habitants du Quang-Tri et du Quang-Binh actuels, qui étaient encore tchames en grande partie, Tchê-Bong-Nga envahit ce Nghe-An et ce Thanh-Hoa où il comptait de nombreux partisans et où les deux races avaient déjà versé des flots de sang. Enfin, en 1392, s'étant porté avec trop de témérité en avant du gros de sa flotte, il est tué par trahison. Sa tête, qui avait si longtemps terrifié les Annamites, n'est plus qu'un sanglant trophée exposé à leurs insultes. Son armée, en proie au découragement, est battue, dispersée. Avec ce dernier défenseur tombe, en réalité, le Tchampa dont la conquête sera faite désormais au gré de l'Annam. Ce fut probablement après la mort de ce prince que les Annamites s'annexèrent définitivement des provinces longtemps disputées, tous les Quang au nord de Tourane. Rien ne pouvait plus arrêter les envahisseurs. En 1403, cent cinquante mille hommes inondent le Tchampa qui cède encore deux nouvelles provinces, les Quang au sud de Tourane.

En 1404, nouvelle invasion de deux cent mille hommes[1]; elle ravage le pays jusqu'à la capitale. Il est visible que les Annamites veulent en finir.

La conquête temporaire de l'Annam, faite à cette époque par la Chine, ne donna qu'un très court moment de répit au malheureux Tchampa.

En 1446, les Annamites, débarrassés des envahisseurs chinois,

1) Les chiffres, probablement très exagérés, de toutes ces armées d'invasion, sont ceux que donnent les Annales annamites.

Digitized by Google

recommencent leurs agressions au sud. Soixante mille hommes envahissent le pays tchame; la capitale est prise, mais l'intervention de la cour chinoise contraint les vainqueurs à lâcher avec regret cette proie facile.

Enfin, en 1471, le roi Lê-Thanh-Tong, ayant eu soin de prendre ses précautions vis-à-vis de la Chine et de faire de grands préparatifs, exécuta une invasion méthodique; il enleva la capitale, fit passer quarante mille hommes au fil de l'épée, et en fit emmener trente mille en captivité. Le Tchampa qui à ce moment, était probablement réduit aux provinces méridionales, du Binh-Dinh au Binh-Thuan, fut divisé en trois principautés placées sous l'autorité de plus en plus dure et étroite des mandarins annamites qui firent, dès lors, marcher à pas de géants l'assimilation et la colonisation du pays.

II

LES MONUMENTS

Nous ne retrouvons pas ici le grandiose, l'énormité qui caractérise les monuments khmêrs. Les temples tchames sont de simples tours en briques, soit isolées, soit accouplées par deux ou réunies par trois. Ces tours sont appelées *kulan* (prononcé *koulane*).

Les briques rouges sont solides et bien faites. Les portes, les ornements en pierre sont d'un granit très dur au lieu de ce grès facile à travailler que l'on rencontre dans les édifices du Cambodge.

Les Tchames modernes élèvent à leurs divinités des *bumong*, sorte de petites *cella*, en briques, ou en bois et paillottes sans aucune valeur architecturale. Il est à présumer que ces petits temples étaient nombreux au temps de leurs ancêtres.

Parcourant le Tchampa du sud au nord, le premier monument important que l'on aperçoit est celui que forment les trois tours de la déesse Po-Sah-Inœu, sur la dune, au delà des petites villes annamites de Phan-thiet et de Pho-Hai, dans la province du

Digitized by Google

Binh-Thuan. On y aperçoit quelques statues de divinités et d'éléphants, mais aucune inscription.

Dans la vallée suivante, celle de Parik, le Phanry des Annamites, où est située la citadelle servant de chef-lieu provincial, les *bumong* ou *cella* dédiés aux petites divinités sont nombreux. On y rencontre aussi beaucoup de *kout*, pierres tombales en forme de bornes aplaties, souvent très bien travaillées, avec fleurs et lingas dessinés par des lignes burinées dans la pierre. Les principales familles tchames ayant disparu du pays, ces *kout*, objets du culte domestique des ancêtres, sont presque tous abandonnés.

La petite vallée suivante, celle de Karang ou Krong, n'offre rien de remarquable. A peine pourrait-on mentionner une misérable cellule en briques et quelques pierres tombales à peu près brutes. Mais une riche moisson archéologique et épigraphique attend l'explorateur à deux journées de marche au nord-est, dans la vallée importante de Panrang ou Pangdarang, le Phanrang des Annamites, vallée qui est restée l'un des derniers refuges des Tchames actuels après avoir été un des plus brillants foyers de la civilisation de leurs ancêtres. Dans la plaine ou sur les monts du voisinage, j'ai relevé une vingtaine d'inscriptions en langue vulgaire ou en sanscrit, tracées sur rocs, sur stèles ou sur portes de monuments.

Au sud, se dresse, sur une colline, le temple de Po-Romé ; c'est une tour en briques ayant sa porte tournée à l'est. Devant la tour sont deux édicules en briques : celui du feu où est allumé le feu sacré et celui des repas où ont lieu les collations, les festins qui accompagnent généralement les cérémonies du culte. Ces deux édicules existent encore dans plusieurs monuments et devaient probablement faire partie de la plupart des temples des divinités tchames.

Dans la tour de Po-Romé l'idole est un superbe Çiva sculpté en ronde-bosse sur une belle stèle. Le dieu, avec huit bras, représenté depuis le nombril en haut, est presque de grandeur naturelle. Cinq figures plus petites lui font escorte sur la stèle. Dans ce temple sont aussi quelques statues de femmes, de bœufs et d'éléphants.

Digitized by Google

A trois lieues de là en poursuivant vers le nord, on atteint le temple du Po-Klong-Garaï qui se dresse aussi sur une colline. Il est également composé d'une tour et des deux édicules en briques. La tour mesure douze mètres de côté et quinze à dix-huit mètres d'élévation ; elle porte à l'extérieur, sur ses angles, des tourelles ou clochetons étagés qui augmentent beaucoup l'effet décoratif. Les piliers de la porte extérieure sont couverts d'inscriptions tchames, très bien burinées sur le granit, nous permettant de dater approximativement le monument du commencement du XIVe siècle. Sur le fronton de cette porte extérieure, un Çiva, sculpté en relief, mesure environ quatre vingt centimètres de hauteur. Il danse et tient des attributs dans quatre de ses mains, les deux autres mains se croisent au-dessus de sa tête. Sa coiffure est une sorte de longue mitre se terminant en pointe légèrement recourbée en avant ; à ses oreilles pendent de gros ornements en forme de poire. Il porte aussi des colliers, des bracelets sculptés en grains comme des chapelets. Une ceinture haut placée serre sa poitrine sous les seins. Plus bas, une autre ceinture maintient son unique vêtement, court caleçon avec trois basques retombantes. Un cordon brahmanique à trois tresses est porté en baudrier, de son épaule gauche à sa hanche droite.

Au milieu des faces extérieures de la tour, des niches de pierre, de forme ogivale comme le fronton, abritent des statues de Rishis barbus posées sur des plaques de pierre. Ces Rishis, ornés de bracelets, portent des coiffures cylindriques. Cette belle tour a son sommet pointu, encore intact, couronné par un monolithe dont le profil est ogival. Toutes les sculptures de ce monument sont très bien faites.

A l'intérieur de la tour, sous un dais supporté par une charpente en bois, l'idole est un superbe *Çiva-linga*, ou *linga mukha*, c'est-à-dire que la tête et la naissance de la poitrine du Çiva, seules représentées, se détachent en demi-bosse, de grandeur naturelle, sur la petite borne arrondie qui figure le linga. La tête très belle, avec barbiche et fines moustaches, a son visage recouvert d'un masque blanc de pâte, refait à chaque cérémonie. A ses longues oreilles pendent de lourds ornements piriformes ;

Digitized by Google

sur son cou sont sculptés de riches colliers. Sa coiffure est cylindrique. L'autel de pierre qui sert de socle au dieu est légèrement creusé en bassin avec une rigole d'écoulement qui envoie l'eau à gauche de la divinité. A côté de l'autel sont des statuettes de bœufs et de Rishis en adoration.

Une construction moderne en forme de pagode annamite sert de temple à la troisième grande divinité des Tchames de Panrang, à Po-Nagar « la dame du royaume », dont l'ancien temple est au Khanh-Hoa, à une trop grande distance de ses derniers adorateurs. Dans la pagode de Panrang qui remplace ce temple, sont quelques statues de femmes ou déesses, de bœufs et des pierres brutes de forme un peu arrondie. L'une de ces pierres a été choisie comme représentation de la grande déesse.

Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garaï étant, nous le verrons, les trois principales divinités des Tchames de Panrang, j'ai cru devoir entrer dans quelques détails en parlant de leurs temples.

Je passe sous silence les autres tours de Panrang qui sont toutes ruinées, abandonnées, et dont les plus importantes sont les trois tours appelées Yang-Bakran que l'on rencontre groupées et alignées tout au nord de la plaine. Ayant donné des détails suffisants dans le *Journal asiatique*, je ne mentionne non plus que pour mémoire les six belles stèles de cette vallée, et la gigantesque inscription de la « Roche fendue ».

Au nord du Binh-Thuan, dans la province voisine de Khanh-Hoa, j'ai estampé, ai-je dit, l'antique inscription sanscrite du village de Vo-Canh, dans la plaine de Nha-Trang, à mi-distance à peu près, du port à la citadelle qui est située à trois lieues dans l'intérieur des terres. Cette inscription est tracée assez grossièrement sur un bloc de granit, en forme de borne fruste, qui mesure un mètre de largeur, un mètre d'épaisseur et presque trois mètres de longueur.

De nombreuses inscriptions sanscrites et tchames étaient burinées sur la stèle et sur les portes de granit du temple de Po-Inœû-Nagar « la déesse mère du royaume », l'un des plus remarquables monuments laissés par les Tchames. Étant encore vénéré et entretenu par les Annamites, il n'a pas trop souffert des in-

Digitized by Google

jures du temps ou du vandalisme des hommes. Il se compose de deux tours et de quelques édicules groupés sur le sommet, aplati en terrasse, d'une petite colline haute de trente mètres environ, située sur la rive gauche et tout près de l'embouchure de la rivière de Nha-Trang.

La tour de gauche, consacrée à la déesse, un peu plus grande que l'autre tour, mesure vingt mètres de longueur dans la direction est-ouest en y comprenant les six mètres du vestibule d'entrée qui fait corps avec cette tour. La largeur nord-sud est de quatorze mètres. La hauteur peut être évaluée à quinze mètres environ. Sur le fronton de la porte est sculpté un dieu dansant flanqué de deux petits musiciens qui jouent du fifre. A l'intérieur, une petite construction en bois et planches, abrite la divinité, superbe statue de pierre, un peu plus grande que nature, assise à la turque sur son autel de pierre qui est légèrement évidé avec une rigole d'écoulement. Les beaux seins de la déesse Bhagavati ne sont plus des seins de vierge; un peu volumineux, légèrement affaissés, ils paraissent indiquer une maternité féconde. Elle a dix bras ornés de bracelets; les deux mains inférieures reposent sur les genoux, la gauche ouverte et la droite fermée; les autres mains levées tiennent divers attributs : masse, épée, disque, lance et une pierre en forme de fruit rond de la grosseur d'une orange. La déesse est couverte de colliers, de bracelets. Le diadème qui la coiffe est dépassé d'une coudée par le dossier en pierre qui fait corps avec cette statue.

A côté est une autre statue de femme assise, petite celle-ci et moins finement travaillée. Elle est presque contemporaine de la grande statue, et les inscriptions la mentionnent quelquefois sous le nom de « petite déesse ». Une inscription tchame est tracée autour de son dos, de sa poitrine.

La tour de droite ne mesure qu'une dizaine de mètres sur chacune de ses faces et treize mètres en y comprenant le vestibule de l'entrée à l'est. La divinité est un linga couronné d'un filet de perles sculptées et posé sur un socle en pierre brune avec rigole d'écoulement. Ce serait le linga de Kauthara.

Autour de ces tours gisent de nombreux bustes de femmes coif-

Digitized by Google

fées de diadèmes à quatre étages, aux mains jointes dans l'attitude de la prière et tenant un objet allongé qui paraît être un linga. Du buste, la pierre se prolonge en arrière à section carrée et s'amincit sur une longueur d'un mètre environ. disposition qui permettait de planter ces figures décoratives dans des trous ménagés sur les faces de la grande tour.

Les édicules voisins étaient de petits temples abritant soit des lingas soit des statuettes de déesses. Quant aux édicules, du feu et des vivres, ils devaient être en avant et en contre-bas du temple. En effet, dans l'axe de la tour principale, sur un petit contrefort de la colline formant une terrasse inférieure, se dresse encore la quadruple rangée de piliers en briques d'une triple galerie détruite.

Toute exagération de dates si extraordinairement fabuleuses mise à part, l'aspect de la tour de droite de ce monument paraît confirmer la tradition mentionnée sur le fronton de cette tour et sur la stèle du monument : les piliers de l'entrée sont dissemblables et doivent provenir de constructions antérieures.

Quittant la province de Khanh-Hoa et continuant vers le nord, on franchit les monts du cap Varela, vers le 13e degré de latitude et on débouche dans la première plaine de Phu-Yèn. Après avoir traversé le Song-Barang, l'un des plus grands fleuves de l'Annam, on atteint un gros marché annamite, au pied d'une colline sur laquelle se dresse une tour en ruines dont il ne reste que les briques, toutes les pierres ayant été enlevées. L'inscription sanscrite de Bhadravarman, que Bergaigne fait remonter au ve siècle de notre ère, est tracée sur le roc, au pied de cette colline.

Dans la riche plaine de Qui-Nhon où est située la citadelle servant de chef-lieu à la province de Binh-Dinh et où était la dernière capitale du Tchampa indépendant, les ruines sont nombreuses. En plusieurs endroits, soit en plaine, soit sur les collines, se dressent encore des tours en briques, mais très ruinées, abandonnées, les statues et la plupart des pierres ayant été enlevées. Elles sont appelées respectivement « tours d'or, tours d'argent, tours d'ivoire et tours de cuivre » par les Annamites qui ont perdu toutes traditions sur leur origine. Dans la plaine, les vestiges de routes en chaussée, avec revêtement en conglomérat ferrugineux,

Digitized by Google

sont nombreux ainsi que les ponts faits avec cette même pierre sur les canaux d'irrigation. Les inscriptions de cette province soit brahmaniques, soit même bouddhiques, sont très usées ou fragmentaires : les stèles et les piliers ayant été probablement employés dans la construction de la citadelle moderne qui date du commencement de ce siècle.

A quelques kilomètres au nord de cette citadelle, on aperçoit les restes de la dernière capitale du Tchampa. Des remparts en conglomérat ferrugineux, hauts, à l'extérieur, de cinq mètres environ — les fossés ayant été à demi-comblés et transformés en rizières — forment une enceinte rectangulaire de dix à douze kilomètres de développement. Au centre de cette enceinte, sur un tertre rocailleux, une tour abîmée se dresse encore avec élégance. Un peu vers l'ouest, on reconnaît les fondations du mur du palais royal, rectangle allongé du nord au sud et mesurant trois cents mètres sur cent cinquante. Devant la face sud de ce palais où devaient être la cour d'honneur et l'entrée principale, deux énormes monolithes représentent des éléphants presque de grandeur naturelle, l'un harnaché, l'autre en liberté, qui se font face à une vingtaine de mètres l'un de l'autre.

L'insurrection de 1885 arrêta là mes explorations, à mon vif regret. Je savais déjà, par des renseignements recueillis de loin, que des inscriptions existent encore aux environs de Tourane, dans la province de Quang-Nam ; aux environs de Huê peut-être, là où fut la seconde capitale tchame ; dans le Quang-Binh qui vit s'élever la première capitale historique ; plus loin encore, aux grottes de Troc sur le Song-Giang. Depuis, quelques-unes de ces inscriptions ont été relevées ou photographiées. Un de mes anciens compagnons de mission, le Cambodgien An, en a estampé plusieurs aux environs de Tourane. Je ne les ai pas encore étudiées.

Dans le paragraphe précédent, j'ai mentionné plusieurs données historiques tirées de toutes ces inscriptions. Il convient maintenant de faire suivre cette description sommaire des monuments tchames par quelques mots sur les notions religieuses que nous fournissent ces mêmes documents épigraphiques.

Digitized by Google

Les plus anciennes inscriptions, jusqu'au xe siècle, sont presque toutes en sanscrit, langue savante, langue religieuse; les rares textes tchames datant de cette période sont généralement ruinés. Mais, à partir du xe siècle, ces textes en langue vulgaire remplacent de plus en plus le sanscrit dont l'étude est sans doute moins approfondie que précédemment.

Toutefois, pendant toute la durée de l'ancien Tchampa, l'action de la langue savante se fait sentir par une foule de termes sanscrits jetés à profusion dans les textes tchames.

Les inscriptions tchames connues remontent presque toutes à la période qui s'écoule du xe au xiiie siècle; puis elles cessent brusquement. On en retrouve une portant la date de l'an 1436 de notre ère. Le Tchampa vaincu, à moitié conquis, est alors à la veille de disparaître.

Sanscrits ou tchames, ces documents ont généralement pour objet de perpétuer le souvenir des fondations pieuses, des érections de temples, de lingas, de statues, ainsi que des donations de biens sacrés : ornements, instruments du culte, champs, esclaves des deux sexes qui sont consacrés au service du dieu, du temple. Le culte est surtout çivaïque. La représentation de la divinité est souvent le linga, la borne de pierre qui figure l'organe mâle de la génération, ou le *mukha-linga*, c'est-à-dire le linga avec visage du dieu. Il existe aussi des statues de Çiva. Quant à Vishnou, tout au plus est-il adoré réuni à Çiva en un seul corps. La période *pré-angkorique* de l'ancien Cambodge nous a donné des exemples nombreux de ce culte mixte du dieu Harihara, alors que la capitale, le foyer de la civilisation khmère, était au sud du Cambodge actuel, aux confins de la Cochinchine française.

Au Tchampa, le bouddhisme fit des apparitions, éphémères peut-être; en tous cas il resta, « autant qu'on en peut juger, dans un état d'infériorité sociale vis-à-vis des religions brahmaniques. Çiva est adoré, dès une époque très ancienne, sous des vocables empruntés au nom des rois qui lui érigent des temples ou qui contribuent d'une façon quelconque à rehausser l'éclat de son culte ». (Bergaigne, *L'ancien royaume du Tchampa*, *Journal asiatique*, janvier 1888.)

Digitized by Google

Dès le IXe siècle se développe le culte de la déesse Bhagavati, l'épouse, la Çakti de Çiva, que les Tchames appellent Po (ou Pu)-Nagar « la déesse du royaume ». Son temple le plus célèbre était à Nha-Trang, ai-je dit. Les inscriptions sanscrites, étudiées par Bergaigne, nous apprennent que ce pays était appelé anciennement *Kauthara* « la hache ». L'une de ces inscriptions, datée de 784, nous dit nettement que le temple actuel de Po-Nagar est construit sur l'emplacement du linga de Kauthara érigé par le roi Vicitra-Sagara, en l'an 5911 de l'âge dvapara, c'est-à-dire il y a plusieurs centaines de milliers d'années. Une autre inscription de ce temple de Po-Nagar, datée de 1143, qui est tchame, mais écrite avec plus de termes sanscrits que de mots tchames, exagère encore l'ancienneté de la date extraordinairement fabuleuse du linga de Kauthara et nous dit que « Vicitra-Sagara donna ce linga de Kauthara, il y a 1,710,500 ans » (ou 1,780,500 ans).

Du IXe au XIIIe siècle, « la Déesse Dame du Royaume », son temple, ses prêtres reçurent des dons royaux ou princiers : ornements, vases d'or, éléphants, champs, biens et revenus, esclaves des deux sexes originaires, soit du pays, soit des nations voisines. Les piliers de la porte de la tour de la déesse (la tour de gauche), sont couverts d'inscriptions tchames ou sanscrites relatant ces donations.

Vers le commencement du XIVe siècle, les rois du Tchampa paraissent délaisser la grande déesse, du moins les inscriptions de cette époque ne la mentionnent plus. Le roi Çri-Djaya-Sinhavarman érige sur une colline de la plaine de Panrang, un temple à Çiva désigné sous le vocable de Çri-Djàya-Sinhavarmmalingeçvara. Le roi donne au dieu de nombreux champs dont les limites sont minutieusement décrites; il lui donne aussi une foule d'esclaves des deux sexes, tous désignés nominativement et des ustensiles du culte en métal précieux. Nous avons vu que le dieu et, par suite, le temple reçoivent des Tchames d'aujourd'hui le nom de Po-Klong-Garaï.

Digitized by Google

III

LES TCHAMES DU BINH THUAN

Avant de parler des Tchames modernes, il convient de passer rapidement en revue cette triste période qui s'étend depuis la destruction du Tchampa jusqu'à nos jours. Au lieu de 1471, date que nous donnent les annales annamites, les traditions écrites des Tchames, probablement moins exactes, placent, en 1397, la prise définitive de la dernière capitale du Tchampa indépendant. Elles nous disent que, après un interrègne de trente-six ans, les princes tchames résidèrent, de 1433 à 1573, en un lieu appelé Bal-Batthinœng. J'ignore quel est ce lieu, mais il est possible qu'il ne soit autre que la dernière capitale du Tchampa dont le nom aurait été changé. Le conquérant, ayant partagé le pays en trois principautés, la plus importante dut être formée par le Binh-Dinh actuel et les provinces voisines dont la population devait être tchame en grande majorité. Quoi qu'il en soit, dès la fin du XVIe siècle, les Tchames, depuis la baie de Tourane jusqu'aux monts du cap Varela, c'est-à-dire dans les provinces actuelles de Quang-Nam, Quang-Ngaï, Binh-Dinh, Phu-Yên, avaient été complètement assimilés, avec une excessive énergie. La race qui habite toutes ces contrées dénote, à l'examen, un fort mélange de sang tchame. Tous ceux qui avaient refusé de passer sous les fourches caudines d'une assimilation complète avaient dû fuir au sud du cap Varela ou même au Cambodge. En 1509, le tyran Lê-Oai-Muc avait fait massacrer un grand nombre de Tchames révoltés. Au commencement du XVIIe siècle, l'assimilation était telle, du Thanh-Hoa au Phu-Yên, que la famille des seigneurs Nguyên, les ancêtres de la dynastie actuelle, se posant en rivale des seigneurs Trinh, les maires du palais au Tonkin, vint se tailler dans ces pays de conquête si récente, un apanage à peu près indépendant des rois Lê, avec Huê pour capitale.

De 1579 à 1654, les princes tchames résident à Pangdarang ou Panrang. Leur autorité s'étend sur le Binh-Thuan, probable-

Digitized by Google

ment sur le Khanh-Hoa et peut-être sur le Phu-Yên, mais ces deux dernières provinces durent leur être enlevées à la fin de cette période. Vers 1650, le seigneur de Huê, Nguyên phu'o'c Tan, *alias* Hiên Vuong, fit saisir le prince que les traditions appellent Po-Romé. Celui-ci se tua en captivité. Les Annamites prirent alors Nha-Rou (Phu-Yên ou Ninh-Hoa?) et Nha-Trang, ne laissant que le Binh-Thuan à la veuve de ce prince.

De 1654 à 1735, les seigneurs tchames continuent à résider à Pangdarang; leur dignité est encore héréditaire, mais ils reçoivent l'investiture de la cour de Huê.

De 1735 à 1822 les seigneurs sont nommés, comme de simples mandarins annamites. Le Binh-Thuan est envahi peu à peu. Soutenus par leurs autorités, les Annamites refoulent les Tchames. et prennent les côtes, les pêcheries, les terres fertiles.

A partir de 1822, les misérables restes du peuple conquis n'ont plus que des chefs de canton et de village nommés selon les règles de l'administration annamite.

Ils habitent aujourd'hui les diverses vallées du Binh Thuan: Panrang, Karang, Parik et Padjaï où ils sont disséminés dans sept cantons et quatre-vingts villages, la plupart petits et pauvres. Ils comptent au grand maximun trente mille âmes.

Il est à présumer que la plupart des Tchames musulmans, qui existaient probablement au Tchampa dès le IXe et le Xe siècle, refusèrent énergiquement de se laisser assimiler par les Annamites, et émigrèrent au Cambodge, à Siam. Toujours est-il que nous retrouverons dans ce pays des groupes de Tchames tous musulmans et trois fois plus nombreux que leurs frères païens ou musulmans restés au Binh-Thuan.

Les musulmans du Binh-Thuan s'appellent eux-mêmes *Bani* ou *Orang Bani* « hommes musulmans », probablement de l'arabe *beni* « les fils », par opposition aux Tchames *Djat* « de race » qu'ils appellent aussi *Kaphir* ou *Akaphir*, du mot arabe *kafer* « païens ». Ces dénominations sont usitées au Binh-Thuan lorsqu'on veut distinguer, mais Banis et Kaphirs sont tous également Tchames. Peut-être y a-t-il quelque infusion de sang arabe chez les musulmans, mais elle n'est guère perceptible. Au Cambodge,

Digitized by Google

où tous les Tchames sont musulmans, sont Banis, cette dernière expression est peu usitée : le nom de la race suffisant à la désigner sans qu'il y ait à faire d'autres distinctions.

Les sept cantons tchames du Binh-Thuan, — je fais grâce au lecteur de leurs noms annamites, — sont ainsi répartis : un à Padjaï, deux à Parik, un à Karang et trois à Panrang. Dans chacun de ces cantons il y a des villages musulmans et des villages païens. Sauf deux ou trois exceptions, les deux sectes ne sont pas mélangées par villages. Les musulmans qui forment le tiers de la population tchame, soit sept à huit mille âmes, comptent dix à douze cabanes appelées mosquées. Il faut aussi, en parlant des Tchames, mentionner des métis tchames-annamites appelés Kinh Cuu, groupés dans quatre hameaux de Parik; ils pratiquent les coutumes des deux races, mais plus particulièrement des Tchames.

Sans industrie et sans commerce, les Tchames du Binh-Thuan ne connaissent guère que cette culture du riz qui, à en juger par les rites et coutumes conservés, a dû jouer un très grand rôle dans l'organisation sociale de leurs ancêtres. Outre le riz, ils cultivent, mais en très petite quantité : tabac, maïs, coton, ricin, sésame, pois, manioc, arachides. Jamais ils ne plantent ni arec, ni bétel; ils troquent leur riz contre ces denrées dont ils font un usage continuel, ainsi que les autres Indo-Chinois.

Ils élèvent des buffles, des poules, des canards et beaucoup de chèvres. Par superstition, les païens ne nourrissent pas de bœufs et ces animaux sont rares chez les musulmans. Quoique les païens laïques soient friands de la chair du porc, ils n'élèvent pas ces animaux, pas plus que les musulmans qui conservent pour l'animal impur toute l'horreur des bons sectateurs de Mahomet.

Les femmes tissent peu et tissent mal. Leurs métiers sont grossiers. Elles sont bien en arrière de leurs sœurs du Cambodge qui sont généralement d'habiles tisseuses.

Les hommes font des charrettes à buffles. Par une exception rare chez les Indo-Chinois, ils construisent rarement leurs maisons eux-mêmes; ils louent pour cela des Annamites. Ces habitations sont de petites cases basses, aux cloisons lutées de terre,

Digitized by Google

couvertes de chaume, faites sans art, disséminées dans un enclos commun à toute la famille et qui est entouré par une forte palissade. Chacune de ces petites cases est affectée à un couple ou à un membre adulte de la famille.

Tous portent les cheveux longs, de même que les Annamites. Les hommes sont vêtus d'une jupe et d'une robe plus ou moins longue. Leur tête est habituellement ceinte d'un turban, ou bien un simple foulard serre leur chevelure. Deux petites bourses servant de poches se balancent au bout de longues cordelières qu'ils rejettent sur leurs épaules.

La chevelure des femmes est tordue négligemment en chignon. Leurs vêtements se composent d'une jupe soit blanche soit rayée noir et rouge et d'une robe généralement de couleur vert sombre, quelquefois noire, ajustée et légèrement échancrée à la gorge. Dans les cérémonies et dans maintes circonstances elles enroulent autour de leur tête une pièce d'étoffe qui prend l'aspect d'un gros turban. Aux oreilles, elles portent quelquefois des ornements de métal précieux en forme de clou, comme les femmes annamites; mais souvent, des oreilles des filles et des femmes pauvres, pendent de vilaines tresses de fils noirs. Chez les païens un peu à l'aise, les filles, à la suite de vœu, de maladies, portent quelquefois un bracelet; elles doivent alors s'interdire soigneusement toute relation sexuelle. L'interdiction sera levée vers l'âge de dix-sept, dix-huit ans, après une petite cérémonie accompagnée d'offrandes aux divinités. En dehors de ce cas, les bracelets sont rares.

Pour faire leur grand salut que j'aurai fréquemment à mentionner et que je décrirai en détail en parlant des jeunes filles musulmanes, les femmes de Panrang ôtent la pièce d'étoffe qui leur sert de turban, la ceignent autour de la taille, tombent à genoux et se prosternent trois fois à plat ventre. Les femmes de Parik s'agenouillent et s'inclinent à trois reprises, et, à chaque fois, en se redressant sur leur séant, elles passent leurs mains sur la figure comme pour s'essuyer le visage.

A Panrang, si une fille devient enceinte sans qu'aucun homme ne cohabite avec elle, les notables du village la font saisir et in-

Digitized by Google

terroger afin qu'elle dénonce son complice. Au besoin, elle subit une question qui consiste à lui serrer les chevilles avec une courroie de peau de buffle. Quelquefois, pour en finir, elle accuse un garçon annamite; ceci arrête, bien entendu, l'action des petites autorités tchames qui se bornent à la condamner à une légère amende de deux ligatures de sapèques. Si elle dénonce un Tchame et que celui-ci convienne du fait, il doit payer cinquante ligatures d'amende aux parents de la fille qu'il peut épouser à son gré. Mais s'il nie, la fille est étendue à terre et fouettée de trente coups de verges en prenant la précaution de creuser le sol pour placer le ventre, afin de préserver sa maternité.

Les filles tchames ne se marient pas dans l'extrême jeunesse, c'est-à-dire avant dix-sept ou dix-huit ans. Les parents leur laissent une très grande liberté de choix. A Panrang subsiste une curieuse coutume que les traditions locales font remonter au roi légendaire Po-Klong-Garaï. Les demandes en mariage ne sont faites que par les filles, soit chez les musulmans, soit chez les païens. La demoiselle prie ses parents d'aller porter cérémonieusement au jeune homme qu'elle désire en mariage du bétel et deux sortes de gâteaux. Le garçon goûte à ces présents ou les repousse, selon qu'il agrée ou refuse la demande. Dans ce dernier cas, les parents reprennent leurs cadeaux, la jeune fille attendra si elle conserve encore quelque espoir, ou bien elle songera à s'adresser ailleurs.

A la suite de cette demande, les musulmans ont des cérémonies de mariage assez longues que nous verrons en nous occupant de leurs pratiques spéciales. Les païens n'ont aucune cérémonie matrimoniale; un festin tout au plus. Le jeune homme qui a accepté la demande en mariage vient cohabiter avec la fille; les parents de celle-ci affectent au nouveau couple une des cases de l'enclos. Cette cohabitation publique et agréée par les parents suffit pour établir le mariage aux yeux de tous. Le marié donne à sa femme une bague d'or ou d'argent, c'est le présent matrimonial essentiel. Les gens riches ajoutent en buffles, charrette, argent, etc., une petite dot qui resterait la propriété de la femme dans le cas de divorce.

Digitized by Google

S'il arrive que, sans faire de demande officielle, sans aviser les parents, une fille permet à un jeune homme de cohabiter publiquement avec elle, il y a bien mariage, mais les parents de la fille tâchent de réparer le manque d'égards qu'elle a commis ; ils portent, après coup, les gâteaux et prient l'autre famille d'agréer leurs excuses ; s'ils n'obtiennent pas de bonnes paroles, ils invitent leur fille à aller elle-même demander son pardon.

Les Tchames de la vallée de Padjaï suivent, paraît-il, la coutume de Panrang en ce qui concerne les demandes en mariage. Mais il n'en est généralement pas de même à Parik, à Karang. Peut-être par suite de l'influence des coutumes annamites, souvent c'est le garçon qui fait faire ici la demande. En tous cas, chez les païens de ces deux vallées, les cérémonies matrimoniales sont presqu'aussi réduites que chez leurs coreligionnaires de Panrang. Au crépuscule, le marié est conduit à la maison de sa femme par un introducteur qui allume des bougies, fait des libations, adore les divinités et laisse seuls les nouveaux époux ; au dehors, les parents, les amis, les invités font une collation. Les musulmans de ces vallées observent, de même que les musulmans de Panrang, les cérémonies matrimoniales que nous verront plus loin.

Les mariages mixtes, entre les sectateurs des deux religions, ne sont pas fréquents. En tous cas, ils n'ont guère lieu qu'entre filles musulmanes et garçons païens. La raison en est que, selon les coutumes locales traditionnelles, les enfants, suivant la condition de la mère, seront musulmans comme elle.

En effet, l'hérédité, la filiation, le culte des ancêtres se transmettent surtout par les femmes ; ceci paraît être une règle nationale qui remonterait loin dans le passé.

En principe, l'adultère est puni de mort, de même que chez les Annamites. En pratique, les adoucissements à cette loi rigoureuse doivent être très communs. Les Tchames du Binh-Thuan, de même que ceux du Cambodge, ont coutume de vanter la fidélité des femmes de leur race. Si ce mérite existe, peut-être est-il diminué par ce fait que le divorce, qui est très facile, paraît assez fréquent. Le divorce est plus généralement demandé par la femme

Digitized by Google

qui continue à jouer le premier rôle dans la plupart des questions entre époux. En divorçant, elle prend, dit-on, la maison et les deux tiers des biens communs.

Ces Tchames du Binh-Thuan sont en général trop pauvres pour pratiquer la polygamie ; c'est un luxe que se paient les gens aisés, avec l'assentiment de leur première femme, qui se charge alors de faire elle-même la demande de la seconde femme.

Les notables et chefs de village, ayant à réprimer des fautes graves qu'ils se soucient peu de dénoncer aux autorités annamites, mettent le coupable à la cangue, le font frapper de verges, lui appliquent une sorte de peine infamante qui consiste à raser dans sa chevelure deux raies en croix et le chassent du pays.

Ces misérables restes des Tchames, accablés de corvées, s'endettent facilement. L'usure les ronge ; la dette peut doubler chaque année; ils deviennent insolvables et tombent en esclavage. Ici l'antique dureté de l'esclavage indien pour dettes n'est adoucie ni par l'action lénitive du Bouddhisme cambodgien, ni par l'esprit de fraternelle solidarité des Tchames musulmans qui habitent le royaume khmêr.

J'ajoute à ce rapide aperçu de l'état matériel et moral des Tchames du Binh-Thuan quelques notions sur des pratiques et sur des traditions qui sont, en général, communes à tous, païens et musulmans, et qui ne rentrent pas dans le cadre des autres divisions de cette étude.

De nos jours, ils mangent avec des baguettes, à l'instar des Chinois et des Annamites. Dans un repas pris en commun, les convives qui ont fini les premiers restent assis sur place afin d'attendre les retardataires. Habituellement, on ne se lève que lorsque les plats ont été enlevés et le thé servi. Mais quitter la table quand d'autres convives mangent encore constituerait une faute, appelée *Mœk Bia* « enlèvement de la reine », qu'il faudrait immédiatement expier par une amende d'une bouteille d'eau-de-vie, d'un paquet de bétel et de cinq ligatures de sapèques, sinon le malheur frapperait bientôt soit les coupables, soit les autres convives.

Il y a peu de villages qui n'aient leur matrone expérimentée

Digitized by Google

remplissant en titre l'office d'accoucheuse. Sur un foyer, préparé *ad hoc* près de l'accouchée, cette sage-femme fait faire un feu ardent où l'on ne brûle qu'une certaine essence de bois assez commune dans le pays, celle qui nourrit l'insecte à cochenille. Autour de ce foyer elle noue des fils de coton et allume une bougie longue d'une coudée afin d'écarter les mauvais esprits. Au bout de sept jours, a lieu la cérémonie des relevailles officielles, de l'extinction du feu. L'accoucheuse plante un morceau de fer dans le foyer; les cendres, enlevées et transportées à l'entre-croisement de deux routes, sont versées avec une pierre et une chique de bétel sur le tas. A ces relevailles, les païens offrent des vivres aux divinités qui ont favorisé l'accouchement et placent l'enfant sous la protection de tous les dieux et déesses qu'il pourra invoquer plus tard. Les musulmans se dispensent généralement de faire ces offrandes.

La sage-femme reçoit une bouteille d'eau-de-vie, un bol de riz, un plateau de paddy, trois chiques de bétel, une baguette odoriférante et quelque menue monnaie ou bien un écheveau de coton filé, une pièce de cotonnade blanche. La nouvelle mère reste couchée pendant plusieurs semaines.

Ayant achevé la construction d'une charrette neuve, le propriétaire allume des bougies, étale quelques vivres sur une pièce d'étoffe étendue sur une natte, à terre, près de la charrette. Il offre ces vivres aux divinités, aux rois et seigneurs tchames; il asperge la voiture avec de l'eau de potasse minérale servant d'eau lustrale, il la conduit à la rivière, à la mare ou au puits afin de la laver à grande eau, et prenant un couperet, il l'entaille légèrement, de ci de là. Souvent un ou deux prêtres assistent à la cérémonie, prient et aident à manger les vivres offerts aux divinités.

Les Tchames croient à la magie noire qui envoûte, rend fou, tue ou guérit. De même que chez les Khmêrs, la cire souvent employée dans ces pratiques est celle d'une petite abeille sauvage qui fait son nid tubulaire sur les troncs des arbres. Les prétendus sorciers, les gens soupçonnés d'être trop versés dans la science des poisons, sont quelquefois secrètement assassinés.

Digitized by Google

Les Tchames du Binh-Thuan observent une foule d'abstinences, j'aurai occasion d'y faire allusion surtout à propos des castes. Je me borne à mentionner ici que les femmes enceintes ont coutume de s'abstenir d'une petite sorte de banane appelée javanaise; que le lundi, jour attribué à la naissance d'Allah, les ménages pieux s'abstiennent de relations sexuelles, chez les païens comme chez les musulmans. Plusieurs païens de Panrang refusent de se servir de plume européenne, le nom (*kalam*), aussi bien que la chose étant *bani* « musulman ». De l'ancien brahmanisme, les païens ont conservé une frayeur superstitieuse du bœuf, de la vache. Le bœuf Kapila transporte les morts dans l'autre monde, disent-ils.

Du passé il leur reste quelques vagues traditions d'un autre genre, qu'il convient d'accueillir avec réserve. Des hommes vivants auraient été jetés chaque année à la mer, en l'honneur des divinités protectrices de la pêche. Des enfants de bonne famille auraient été noyés aux prises d'eau afin d'obtenir de bonnes irrigations des rizières; j'aurai occasion de revenir sur ce sujet. Nous verrons aussi combien les sacrifices d'animaux sont fréquents aujourd'hui.

Ces Tchames se répètent que jadis les chasseurs royaux du tigre et de l'éléphant étaient redoutés du peuple. Plus craints encore étaient les *Djalaouech*, les preneurs de ce fiel humain qui servait à arroser les éléphants de guerre royaux. Ils ont conservé le nom de ceux qui pratiquaient cette barbare coutume dont la tradition s'est maintenue chez la plupart des peuples de l'Indo-Chine.

Ils prétendent que les principales pénalités étaient jadis réglées de la manière suivante : les gens coupables de vol, de rixe, de meurtre et d'adultère recevaient cinquante coups de bâton et payaient une amende de cinq plateaux de riz, d'une chèvre et d'un lingot d'argent. Le condamné se prosternait devant les seigneurs qui l'avaient jugé, demandait aussi pardon à la partie lésée ou offensée et était relâché. Beaucoup plus sévèrement punis étaient les vols spéciaux de riz, de buffle, de charrue, qui entraînaient cent coups de bâton et l'esclavage au service du

Digitized by Google

roi pendant un an. En cas de récidive, les coupables étaient mis à mort.

Je termine cet aperçu commun à tous les Tchames du Binh-Thuan par quelques notions sur la division du temps.

Ils ont perdu l'usage et même le souvenir de l'ère Çaka qui date de l'an 78 après Jésus-Christ et que leurs ancêtres employaient dans les inscriptions. Ils ignorent le cycle dénaire et le grand cycle de soixante ans que connaissent les peuples voisins. Le seul cycle dont ils se servent pour nommer et calculer les années est le duodénaire. Les douze noms d'années sont empruntés à des animaux, les mêmes que chez les autres peuples, mais avec une particularité qu'on ne rencontre que chez les Tchames : ces noms n'appartiennent pas à un langage spécial et ne sont autres que ceux du langage usuel. Peut-être pourrait-on tirer de ce fait la déduction suivante : l'usage de ce cycle ne remonterait pas à une antiquité très reculée, serait postérieur à la destruction du Tchampa et dû à l'influence des dominateurs annamites. Les noms des douze années sont : le Rat, le Buffle, le Tigre, le Lièvre, le Dragon, le Serpent, le Cheval, la Chèvre, le Singe, le Coq, le Chien, le Sanglier.

L'année, qui est divisée en douze mois lunaires, commence en avril-mai; ses dix premiers mois sont simplement distingués par les noms de nombre, tandis que les deux derniers ont des noms spéciaux. Le même usage existe chez les Annamites. Dans les mots tchames *Puesh* et *Mak*, il faut retrouver, je pense, *pushpa* et *magha*, quoique les calendriers indiens ne fassent pas coïncider les mois qui portent ces noms avec les deux derniers mois de l'année tchame.

Tous les trois ans il faut ajouter un mois intercalaire, et, à défaut d'autorité régulatrice, les habitants des différentes vallées du Binh-Thuan ne savent pas s'entendre pour adopter en même temps cette intercalation.

Les mois lunaires qui sont alternativement de 30 et 29 jours, se divisent en deux quinzaines, selon que la lune croît ou décroît; la seconde quinzaine comptant tantôt 15, tantôt 14 jours. Mais, par suite de complications que je renonce à expliquer, les

Digitized by Google

Tchames ont d'autres quantièmes que les Annamites, et, ce qui est plus extraordinaire, les quantièmes des païens tchames ne sont pas ceux des musulmans. Des uns aux autres il y a une différence d'un jour ou deux. Les pièces officielles, bien entendu, sont datées selon les quantièmes du mois annamite.

Les Tchames, ainsi que les autres peuples de civilisation indienne ont notre semaine. Les noms des sept jours correspondent exactement aux nôtres, sont d'origine sanscrite et empruntés aux planètes : *Adit* (Soleil), *Thom*, pour *Som* (Lune), *Angar* (Mars), *But* (Mercure), *Jip* prononcé *Djip* (Jupiter), *Shuk* pour *Suk* (Vénus), *Thanchar* pour *Santchar* (Saturne).

Ainsi, pour désigner complètement une date, ils s'exprimeront en ces termes : « Le mercredi, septième jour de la lune croissante du deuxième mois de l'année du Coq. »

Le jour est divisé en douze heures doubles des nôtres ; elles commencent au premier chant du coq ; les heures nocturnes correspondent aux cinq veilles de la nuit.

L'heure est divisée en huit parties valant nos quarts d'heure.

IV

LES DIVINITÉS PAIENNES

Les Tchames païens du Binh-Thuan pratiquent un brahmanisme très dégénéré dont les divinités, appelées *Po-Yang* « seigneurs dieux », sont très nombreuses. Mais trois divinités principales reçoivent seules le culte officiel des prêtres. Ce sont Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garaï. Ces deux dernières sont actuellement des rois ou princes tchames dont la légende s'est emparée pour les diviniser, pour les confondre probablement avec des divinités çivaïques. Mythologie, religions, traditions légendaires et fragments historiques se sont singulièrement enchevêtrés chez ces Tchames.

Selon la légende, la mère du roi Po-Klong-Garaï, appelée Po-Sah-Inœû, naquit de l'écume de la mer. Trouvée, recueillie et élevée par un vieux et pauvre couple, elle devint enceinte, dès

Digitized by Google

qu'elle fut nubile, en buvant une eau qui filtrait par merveille à travers une roche. Cette vierge-mère accoucha d'un fils lépreux ou couvert de dartres, misérable gardien de bœufs jusqu'au jour où le dragon (qui joue un grand rôle dans toutes ces traditions merveilleuses) le guérit en le léchant, après lui avoir fait pressentir ses hautes destinées en se montrant sous la forme d'un arbre rouge. A partir de ce moment la puissance surnaturelle du jeune homme se révèle, ainsi qu'en témoignent encore de nos jours deux bizarreries végétales : la raie profonde tracée dans le dos de la nervure de la feuille de bananier et l'étranglement du col de cette courge dont on fait des gourdes.

Le chef des astrologues royaux, qui a deviné ses hautes destinées, lui donne sa fille en mariage. Les éléphants blancs le transportent en grand cortège à sa capitale. Après six ans de règne, il abandonne Shri-Banœuy pour fonder la nouvelle résisidence de Bal-Hangov, où il règne dix ans en paix, construisant des palais, creusant des canaux, élevant des barrages et enseignant aux Tchames l'art d'irriguer les rizières. Il se rend ensuite vers le sud où, à la suite d'un pari, il contraint les Cambodgiens à évacuer le pays de Panrang et le Tchampa. Il ordonne la construction du barrage et le creusement du canal qui font la richesse de cette plaine. Plus tard, à la fin de son long règne, il monte au ciel en corps et en âme.

Une sorte de chronique royale conservée manuscrite chez les indigènes fait régner ce roi Po-Klong-Garaï pendant cinquante-quatre ans, et, d'après mes calculs, de 1151 à 1205 de notre ère.

Po-Romé est le nom d'un principicule qui gouverna, de 1627 à 1651, les restes des Tchames refoulés au Binh-Thuan. Il se révolta contre les Annamites qui le prirent et le mirent en cage où il se suicida. Peut-être fut-il mis à mort. Comment ce personnage d'importance si médiocre a-t-il pu devenir l'un des principaux dieux des Tchames? Il y a probablement confusion entre les traditions qui le concernent et celles du grand roi guerrier, le dernier défenseur en réalité de l'indépendance du Tchampa, le roi Binasuor que la chronique tchame fait régner de 1328 à 1373. (Les Annales annamites, ai-je dit, appellent Tchê-Bong-Nga ce

Digitized by Google

roi guerrier et, rapprochant un peu son règne, elles placent en 1392 sa défaite et sa mort). Ce prince et le seigneur Po-Romé eurent des traits communs, si l'on en croit les traditions. Tous les deux épousèrent des femmes annamites et perdirent la vie chez les ennemis héréditaires.

Si moderne que soit le seigneur Po-Romé, la légende lui donne aussi une mère-vierge. Cette fille, chassée par ses parents qui se croyaient déshonorés, accoucha seule aux champs, en proie à la plus profonde détresse. Son enfant, traité de bâtard, quitta Parik, son pays natal et se rendit à Panrang où il devint gardien des buffles du roi. Ici encore, le dragon se manifesta aux yeux du prédestiné en empruntant le tronc d'un arbre. Le chef des astrologues royaux devine la future puissance du jeune homme ; le roi lui fait épouser sa fille et lui abandonne le trône.

Le royaume tchame avait alors pour emblème protecteur « pour racine », un arbre à bois de fer appelé *krêk*. Le roi de l'Annam, ne pouvant venir à bout des Tchames, usa de ruse et donna à Po-Romé sa fille Out en mariage, après lui avoir tracé le rôle qu'elle devait jouer. La princesse annamite rend son mari éperdument amoureux, puis elle feint une grave maladie causée par l'arbre krêk que le roi, plein de fureur, ordonne d'abattre et qui résiste à tous les coups de hache jusqu'à ce que le prince vienne lui-même porter le coup mortel. Les Annamites envahissent alors le royaume. Repoussés, ils reviennent en plus grand nombre et s'emparent du roi qu'ils font périr.

Ceci est la légende contée au Binh-Thuan par le grand prêtre du dieu Po-Romé. Chez les Tchames du Cambodge, un manuscrit, le poème de Phindisak, répète ces traditions avec plusieurs variantes, en les attribuant à un prince évidemment plus ancien que le roitelet du XVIIe siècle et qui doit être le roi guerrier appelé Phindisak, Phindisuor au Cambodge et Bhinathuor (Binasvar) au Binh-Thuan. Dans ce poème, le roi puissant commet la faute d'épouser la perfide princesse annamite nommée Out. Celle-ci feint de tomber malade, accuse l'arbre krêk que le roi abat malgré les supplications de deux princesses, ses sœurs, qui essaient vainement de lui ouvrir les yeux. Le roi de l'Annam fait revenir

Digitized by Google

sa fille et déclare la guerre. Le roi tchame détruit plusieurs armées annamites, mais celles-ci reviennent toujours en plus grand nombre. Sur le conseil de ses sœurs, avec l'arbre abattu il fait une jonque de guerre merveilleuse qui marche sans voiles et sans rames. Cette embarcation est arrêtée par les chaînes de fer que tendent les Annamites à l'entrée de leur rivière. Le roi furieux *tranche la tête* de la jonque et, à l'instant, la flotte tchame s'échoue tout entière. Le roi saute à terre et s'enfuit à reculons pour dépister les ennemis qui le découvrent caché dans un trou de lézard et le décapitent.

Quant à Po-Nagar ou, plus complètement, *Po-Yang-Inœu-Nagar* « la dame déesse mère du royaume », ce n'est autre que l'antique Bhagavati, la Çakti de Çiva, dont les traits caractéristiques sont singulièrement défigurés par les restes isolés, misérables et sans culture du peuple tchame. Les uns prétendent qu'elle fut la femme du *Po-Yang-Amœu* « le seigneur dieu père » ; d'autres disent de *Po-Pan*, sorte de Manou des Tchames. Un passage de manuscrit rappelle que son propre nom est *Mouk-Djouk* « la dame noire ». A confronter avec *Kali* « la noire », l'une des épithètes sanscrites de l'épouse de Çiva. Elle est aussi *Patao-Kumei* « la reine femme » ou « la reine des femmes ». D'aucuns lui reconnaissent trente-sept filles. Mais elle est surtout la déesse des rizières, de la fertilité, de l'abondance, la déesse de l'agriculture qu'elle enseigna aux Tchames, sauf l'art des irrigations dont ils attribuent l'invention au roi Po-Klong-Garaï, ai-je dit.

Il y a encore une autre influence dont il faut tenir compte chez les Tchames, l'influence musulmane sur laquelle j'aurai amplement l'occasion de revenir et qui se fait sentir même en ce qui concerne la grande et antique déesse du Tchampa. Selon quelques-uns, elle serait leur Ève et Po-Pan, son mari, leur Adam. Dans un texte indigène on lit ceci : « Po-Nagar créa le tonnerre et enseigna à Adam l'usage du cycle duodénaire. »

Après ces trois grandes divinités, viennent de nombreux dieux secondaires.

Po-Rayak « le dieu des flots, de la mer » a son *boumong* ou

Digitized by Google

temple sur les monts du cap Padaran. Les Tchames de Panrang le fêtent en mars avec grand concours de population. Certains textes disent qu'il fut le général de Po-Romé.

Po-Klong-Kashêt fut l'ami et le ministre du Po-Klong-Garaï. « Il naquit de la fumée, de la vapeur, dit un texte indigène, il n'eut jamais famille, femme ou enfant, et jamais d'autre habitation que l'ombre des bois. » On le représente par des pierres brutes placées sous des arbres.

Po-Yang-Amœu « le seigneur dieu père » est confondu par les uns avec *Po-Pan*, tandis que d'autres distinguent ces deux divinités qui d'ailleurs sont déchues de tout culte populaire, n'ayant laissé trace que dans la littérature indigène. « Po-Yang-Amœu, dit un traité, créa sa forme matérielle, créa la conque marine, créa l'âme des animaux et alla à Java où il fut roi. »

Une divinité féminine est *Po-Sah-Inœu* qui pourrait bien réunir les traits de plusieurs femmes ou divinités anciennes. Les traditions sur cette déesse sont nombreuses et peu concordantes. C'est elle qui, trouvée dans l'écume de la mer, aurait donné naissance au Po-Klong-Garaï. Les gens du village de Tchakling dans le sud de Panrang, qui lui rendent hommage, entretiennent son *kout* ou pierre tombale, ils appellent ainsi la stèle dite de Po-Sah ou Po-Shah, sur un petit tertre près de ce village. Une inscription tchame incomplète qui date du commencement de notre XIVe siècle est écrite sur cette stèle. A cette déesse, selon les traditions locales, était consacré le premier monument que l'on rencontre en pénétrant dans le Tchampa, les tours situées au-dessus du village actuel de Pho-Haï à Padjaï. Selon d'autres traditions, cette divinité était la femme délaissée d'un roi tchame trop ardent à rejoindre ses concubines quand il avait goûté d'un certain tubercule qui doit être un aphrodisiaque. La reine jalouse fit enfoncer le tubercule qu'il faut maintenant extraire à une grande profondeur. Enfin, d'autres traditions font de Po-Sah-Inœu une princesse tchame, femme d'un roi annamite qu'elle quitta pour revenir dans sa patrie.

A la suite de ces divinités secondaires, vient une multitude de petits dieux, de génies locaux, qui sont peut-être de grands dieux

Digitized by Google

déchus, ou bien des personnages historiques ou légendaires divinisés, dont les tombes sont honorées. Ce sont des *Po* « seigneurs », *Po-Yang* « seigneurs dieux », ou *Tchei* « maîtres ».

L'influence musulmane, arabe ou javanaise, dont il n'y a pas trace dans les inscriptions du Tchampa se fait sentir dans les traditions et surtout dans la littérature indigène. En véritables Indiens, les Tchames placent dans leur panthéon toutes les divinités dont ils ont connaissance. Allah, le Prophète, les anges et les saints de l'Islamisme ne devaient pas échapper à cette loi. Les païens de Panrang vont jusqu'à prétendre que les musulmans leur ont pris Ovloh (Allah) qui est un personnage tchame. « Nous autres Tchames, ajoutent-ils, nous pratiquons la crémation, cérémonie qui est le symbole du spiritualisme de nos croyances dont l'action tend à élever l'âme vers les sphères supérieures, alors que les musulmans, ramenés et fixés sur cette terre grossière, se contentent de lui confier leurs ossements. »

Ovloh (ou Allah), ce prétendu premier roi tchame des traditions indigènes, est donc adoré par les païens aussi bien que par les musulmans. D'après les traités, il est la personnification du Dieu immatériel. Pour employer leurs expressions, celui-ci est le *Shoan* « l'esprit » dont l'autre est le *Drei* « le corps, l'incarnation ». Cette théorie existe chez les Tchames de Panrang, tant païens que musulmans.

Quant à Mahamat (Mahomet), il est l'avatar, l'incarnation du Po-Rathulak (c'est-à-dire l'arabe *Rasul Allah*, une des épithètes du Prophète). Les Tchames du Cambodge, tous musulmans et plus éclairés, savent que les termes sont synonymes. Mais les Tchames païens de Panrang s'embrouillent vite dans cette philosophie qui doit être pour eux de la métaphysique transcendante et leurs traités retombent bientôt dans ces mixtures, dans ces fadaises qui leur sont habituelles.

Ainsi Po-Ovloh (Allah), n'est autre que le Po-Yang-Amœu « le seigneur dieu père », disent-ils. La Po-Haovah (Ève) se confond avec la Po-Inœu-Nagar, leur Cérès, leur grande déesse.

Deux passages de traités tchames disent respectivement ce qui suit :

Digitized by Google

« Le Po-Ovloh créa sa forme, créa le corps de tous les animaux, puis régna en Chine où il apporta l'usage du cycle duodénaire. »

« Le Po-Rathulak, de son nom Dja-Nuh-Ong, naquit en l'année de la Chèvre. Le Po-Latila, de son nom Dja-Nuh-Kai, naquit en l'année du Rat. »

Ces singuliers mélanges de notions islamiques et de notions païennes, que nous retrouvons dans ce coin perdu de l'Annam, sont développés dans un traité des païens de Panrang où nous lisons ceci :

« Le néant et les ténèbres sortirent du *nœmœk* « trace, souffle, esprit » d'Ovloahuk (le dieu immatériel) qui existe de soi-même, dans l'espace infini, que nul n'a créé, que nul ne supporte, que nul ne tient suspendu. Le nœmœk d'Ovloahuk (le souffle du dieu immatériel) créa Ovloah (Allah) et le nabi Mahamat (le prophète Mahomet). Mahomet créa le seigneur Djiburaellak (Gabriel). Puis Ovloahuk créa Po-Haova (Ève) et Po-Adam. Le Seigneur Ovloahuk existait dans le néant avant qu'il y eût terre, pluie, vent et fils d'Adam.

« Donc Ovloahuk créa Ovloah, créa le nabi Mahamat, créa le Po-Djiburael, la Po-Haova, le Po-Adam. Donc le Po-Ovloahuk créa ces quatres Po du néant. Puis il sépara le ciel et la terre, le soleil et la lune. Ensuite le Po-Ovloahuk créa le jour saint (le vendredi) le premier. Puis il créa l'année cyclique du Serpent la première... Puis il créa la mosquée (thang mœgik), le miep bar (ou mimbar, l'estrade, la niche où se tient l'officiant). Il créa les *Katip* (diacres) et les imams (prêtres). Ensuite le Seigneur Ovloahuk créa la conque sacrée que fit retentir le seigneur Gabriel en y appliquant ses lèvres, face à l'orient. Soufflant une fois, il créa Ong-Brêk c'est-à-dire Po-Debata-Thuor (le dieu du ciel, la divinité céleste). Soufflant encore une fois il créa le *Baganratch*, les *Tchavan*, les *Kalêh*, les *Bap*[1] et les fleurs. Soufflant encore une fois il créa les *Katigaha*[2].

1) Ces quatre mots tchames nomment divers objets du culte païen. Plus loin je donnerai quelques détails.

2) Les Tchames n'expliquent pas cette expression. Je pense qu'il faut y reconnaître les deux mots sanscrits, *kuti griha* et traduire par « demeures sacrées et demeures profanes ».

Digitized by Google

Puis Po-Ovloah ordonna au Po-Djiburael (Gabriel), de remettre la conque à Ong-Brêk. Alors Ong-Brêk, tourné face à l'occident, souffla une première fois, et naquit le nabi Burahimœk (le prophète Abraham). Il souffla encore une fois et naquit le Kalang Bah-Mat, c'est-à-dire le Coq. Sonnant encore une fois, il créa les vents et les tempêtes. Sonnant encore une fois, il créa les *Ganuor huor* (chefs des astrologues) et les *Perdimœgrou* (prêtres païens d'ordre supérieur)..... Puis Ong-Brêk donna la conque au prophète Abraham ancêtre (? bœngsha pour vansa, je présume) des Bashêh (prêtres païens). Ici, si quelqu'un demande combien les Bashêh vénèrent de prophètes, disons qu'ils en vénèrent trois : premièrement, le nabi Motha (pour Mosa, Moïse) ; deuxièmement, le nabi Etha (pour Isa, Jésus), et troisièmement le nabi Adam. Ici, si quelqu'un demande combien de prophètes résident dans le Baganratch (plateau du sacrifice), répondons en disant quatre nabis : 1° le Po-Debata-Thuor ; 2° le nabi Yonnœk (Jonas ?) ; 3° le nabi Yonnuh (?) ; 4° le nabi Adam.....

« Si quelqu'un demande de qui le Baganratch est l'incarnation, disons que cet instrument sacré est le corps du Po-Debata-Thuor..... Si on interroge sur le chaume sacré (kuça des Indiens), disons que (cette herbe) est la représentation du nabi Motha (Moïse), celui que le Seigneur Allah envoie au devant des hommes qui s'élèvent jusqu'au firmament noir, jusqu'aux nuages blancs, jusqu'au septième ciel...

Si on interroge sur le Seigneur Ovloahuk, disons qu'il naquit de soi-même le jour du lundi[1]... Le séjour du Seigneur Ovloahuk est au front. Le séjour du Seigneur Ovloah est au sourcil gauche. Le séjour du seigneur Mahamat est au sourcil droit... »

V

LES PRÊTRES, LES CASTES

Selon toute vraisemblance, les derniers restes des brahmanes

1) J'ai déjà fait remarquer que les ménages pieux, païens ou musulmans, s'abstiennent de relations sexuelles ce jour du lundi, en souvenir de la naissance d'Allah.

Digitized by Google

du Tchampa se retrouvent dans les *Bashêh*, les prêtres des Tchames païens du Binh-Thuan, qui habitent un peu partout, dispersés dans la plupart des villages non musulmans des diverses vallées : Paurang, Parik, Karang et Padjai, vaquant aux occupations journalières, cultivant leurs champs, de même que les autres Tchames. Ils sont vêtus de blanc : jupe, robe et turban. Leurs enfants portent des habits de cette couleur dès qu'ils commencent leurs études ou leur noviciat. J'ignore si les Bashêh s'allient en dehors de la caste qui, en tout cas, se transmet par les hommes. Ils pratiquent plusieurs degrés d'initiation. La consécration définitive n'a lieu que vers l'âge de vingt-cinq à trente ans, après le mariage qui est obligatoire. Je donnerai plus loin des détails sur cette consécration.

Invités à la plupart des cérémonies des Tchames païens, les Bashêh remplissent des fonctions très nombreuses, surtout auprès des morts dont la crémation n'a lieu qu'avec leur concours. Ils enseignent à lire et à écrire aux enfants, en commençant par la lecture des noms des années du cycle duodénaire, sans faire étudier au préalable aucun alphabet. A la première leçon, il est d'usage que les élèves offrent au maître quelques œufs et une bouteille d'eau-de-vie.

De même que les autres castes tchames, les Bashêh pratiquent diverses abstinences ; non seulement la chair du bœuf domestique leur est interdite, mais aussi celle du bœuf sauvage, de l'antilope, du chevreuil, de la grenouille et d'un poisson d'eau douce très commun appelé Hakan. Les récits populaires et légendaires ne manquent pas pour expliquer ces abstinences. Ils évitent aussi de manger de la chair de porc.

Trois chefs demeurant à Paurang, élus parmi les Bashêh de cette plaine, sont à la tête de tous les Bashêh du Binh-Thuan, et remplissent les fonctions de grands prêtres des trois principales divinités. On les appelle *Po-Théa* ou *Adhéa*, mot qui pourrait bien être la corruption du sanscrit *Adhvaryu* « le prêtre qui récite les prières du Yajur-Veda ». Leurs vêtements ordinaires sont ceux des autres Bashêh. Je crois qu'il n'y a pas de préséance entre les trois Po-Théa, si ce n'est celle qui résulte de l'ancienneté dans la

Digitized by Google

fonction. Le caractère sacré des Po-Théa est indélébile aussi bien que celui des Bashêh, il n'y a ni démission ni dégradation possible. Les uns et les autres observent les mêmes règles, les mêmes abstinences. En un mot, les Po-Théa sont des Bashêh investis de fonctions plus hautes.

Tous ces prêtres païens vivent en bons termes avec les imams musulmans. Ils offrent quelquefois des présents à ceux-ci pendant le mois du Ramadan, mais ils s'abstiennent d'entrer dans les mosquées.

« L'Esprit, le Seigneur, dit un livre tchame, réside dans la cervelle des Bashêh, d'où résulte pour eux la nécessité de bien enrouler leur turban, sans entre-bâillure. Le Bashêh, c'est le front. »

Les *Tchamenei*, prêtres d'un ordre inférieur à celui des Bashêh, sont des sortes de sacristains, diacres, servants chargés de la garde des ornements des divinités et des ustensiles du culte : plateaux, bols, tasses, aiguières, crachoirs de bronze ou d'argent. La surveillance de l'entretien des temples leur incombe. Dépositaires des clefs, ils ouvrent la porte de ces temples, lors des cérémonies. Officiants eux-mêmes, ils habillent, ornent les divinités et font les offrandes après avoir disposé mets et ustensiles.

Les Tchamenei pratiquent les abstinences qui sont observées par les Bashêh.

Il en est de même des *Kathar* ou *Kadhar*, chantres, musiciens, dont le concours est indispensable lors des cérémonies religieuses. Ils raclent alors leur guitare en invoquant la divinité ou en chantant ses louanges.

Kadhar et Tchamenei sont vêtus de blanc, comme les Bashêh.

Les *Padjao*, prises, paraît-il, dans les castes des Kadhar et des Tchamenei, (mais je ne l'affirme pas), sont des femmes, prêtresses et pythonisses, qui invoquent les divinités en dansant à la plupart des cérémonies religieuses. La divinité les possède, les *trépigne*, selon l'énergique expression des indigènes. Elles donnent alors la réponse du dieu.

Sans prononcer aucun vœu, les Padjao doivent garder la continence la plus absolue, sinon les divinités jalouses tueraient le

Digitized by Google

mari, l'amant ou la femme elle-même. Il est bon de dire que la vocation ne se déclare que vers trente ou quarante ans. Dès qu'une femme tchame se proclame Padjao, son mari la quitte ou divorce immédiatement.

Le nom et les fonctions des Padjao se retrouvent plus ou moins altérés dans une partie des tribus sauvages de l'Indo-Chine et on peut confronter par exemple ce que le P. Dorisboure dit des *Bo jaou* et le P. Combes des *Beïaou* des Bahnars.

Chez tous les peuples de l'Indo-Chine, l'Annamite seul excepté peut-être, la femme, hystérique ou non, est la grande possédée, la redoutable inspirée, mais nulle part, je crois, à un degré aussi élevé que chez les Tchames du Binh-Thuan, où on voit de nombreux exemples de son ardeur, de son excitation, de son endurance à la fatigue, de sa faculté d'auto-suggestion, vraie ou simulée.

Les Padjao qui s'habillent soit de blanc, soit de noir et de rouge, observent les abstinences des précédentes castes. Elles évitent aussi de manger de la chair de porc ainsi que d'un lézard des sables très commun au Binh-Thuan.

D'autres femmes appelées *Kaïng-Yang* « rein, ceinture des divinités » paraissent être, dans un ordre inférieur, des suppléantes des prétresses Padjao.

Il y a encore les femmes *Radja* qui paraissent plus spéciales à la population musulmane où elles ont été peut-être instituées par imitation des pratiques païennes. Leur caractère n'a rien d'héréditaire, elles n'appartiennent pas à une caste quelconque, les castes n'existant pas chez les musulmans; elles peuvent être mariées. On rencontre aussi des femmes Radja chez les païens de Parik où elles remplacent peut-être les Padjao. Toutes les femmes Raja s'abstiennent de manger du porc et du lézard des sables.

Les *Medouon* ou *Padouon*, qui existent chez les musulmans de tout le Binh-Thuan et chez les païens de Parik, sont des chantres-musiciens qui officient avec les femmes Radja dans certaines cérémonies domestiques. Ils invoquent les divinités, les génies, les ancêtres de la famille, en frappant sur un tambour plat. Les Medouon ne sont pas des gens de caste. Ils semblent pratiquer quelques abstinences.

Digitized by Google

Enfin les *Ong-Banœk* « seigneurs des barrages », chefs religieux des barrages et des canaux d'irrigation forment une dernière caste. Habillés de blanc, ils paraissent être nombreux et dispersés dans tous les villages. Nous verrons que chaque année ils président aux travaux de construction des barrages et de réfection des canaux. La chair du poisson Hakan leur est interdite et ils évitent toutes relations sexuelles pendant le temps que durent les opérations de leur ministère.

Ayant passé sommairement en revue les principales castes ou catégories spéciales d'individus que l'on trouve chez les Tchames du Binh-Thuan, je reviendrai sur la première de ces castes, en donnant quelques détails sur l'ordination des Bashêh et Po-Théa dont j'ai eu la chance d'être témoin oculaire à Panrang, pendant le mois de mars 1885.

Le Po-Théa du dieu Po-Klong-Garaï, mort l'année précédente, devait être remplacé par un Bashêh choisi par ses collègues, après quelques tiraillements. Par la même occasion, deux autres Bashêh devaient recevoir, l'un l'ordination complète de la prêtrise, l'autre, encore très jeune, un certain grade dans le noviciat. La triple cérémonie était célébrée au village du nouveau Po-Théa, au milieu d'une grande affluence de population tchame soit païenne soit musulmane même. Chaque invité contribuait aux frais en apportant de la monnaie, ou du riz, des porcs, cabris, poulets, du thé, de l'eau-de-vie, etc. Sous de vastes hangars tout ce peuple : hommes et femmes, festoya trois fois par jour pendant les trois jours que dura la fête.

A côté du village, mais en pleine campagne, une construction avait été élevée face à l'ouest. Toute en bois, feuilles et chaume, ronde, en forme de tour, de meule, ne formant qu'une seule chambre intérieure, elle avait ses colonnes entourées de pièces d'étoffe, son intérieur tendu de dais et de voiles. A cinquante ou soixante mètres vers l'ouest, un hangar plus petit fut plus tard dressé pour la toilette. Entre ces deux bâtisses, des nattes, couvrant le sol, indiquaient la voie que suivrait le cortège. Un peu vers le côté, un troisième hangar avait été élevé pour abriter les hôtes de distinction : le missionnaire de Panrang et moi.

Digitized by Google

Aux deux premiers jours de la fête, les Po-Théa ou grands prêtres en fonctions, font le pradakshina, le triple tour processionnel autour du hangar de la cérémonie, pendant que les musiciens sonnent de la conque, jouent de la flûte ou frappent le tambour. Le soir venu, depuis le crépuscule jusqu'à minuit, les Po-Théa, après avoir allumé des bougies collées à un grand plateau de bétel, offrent des vivres aux divinités, lisent ou récitent des prières. Ils prennent ensuite un repas.

Au matin du troisième jour, de petites fillettes, qui ont été choisies pour escorter les nouveaux promus, sont baignées par des matrones et revêtues de robes de couleur brodées de fils d'or. Les trois héros de la cérémonie, c'est-à-dire : 1° le nouveau Po-Théa qui est appelé, en ce moment, *Bashêh-Tapah* « l'anachorète, le saint », 2° le *Bashêh-Pvah* « le prêtre, le consacré »; et 3° le *Bashêh-Léah* « le novice »[1], prennent un bain et se rendent au hangar de toilette pour revêtir leurs ornements sacerdotaux, robes de couleur brodées de fils d'or que le malheur des temps a réduit à l'état de prétentieuses guenilles.

Pendant ce temps, dans le hangar de la cérémonie, les Po-Théa en fonctions préparent le *balangœu*, c'est-à-dire l'arche du feu sacré, cage en bambous fermée par une sorte de panier et complètement recouverte de cotonnades. Ils préparent aussi les *Batchah*, objets du culte, qui ressemblent à des chapelets à gros grains. Puis ils se livrent à une danse hiératique, en agitant les bras, les mains. Tous les Bashêh présents dansent à leur tour ainsi que les parents des nouveaux promus.

Un poulet et un plateau de riz sont offerts au feu sacré représenté par deux bougies allumées dans le *balangœu*.

Vers midi, le cortège des Bashêh, tous habillés de blanc, sort du hangar de cérémonie et se dirige à l'ouest vers le hangar de toilette, en marchant lentement sur les nattes étendues à terre. Tous ces Bashêh ont pour coiffure une pièce de cotonnade blanche qui serre hermétiquement et dessine leur chignon relevé en pointe au sommet de leur tête. Cette coiffure rappelle d'une manière

1) A vrai dire, *Léah* ne signifie pas « novice » mais « lécher, lécheur ».

Digitized by Google

frappante celle que les sculptures khmères donnent aux Maharshis. L'orchestre, qui les accompagne en marchant sur le côté, composé d'un haut-bois et de deux cymbales suspendues à des bâtons portés sur les épaules de quatre hommes, me rappelle tout à fait le cortège du feu sacré des bas-reliefs d'Angkor Vat, au Cambodge [1].

Le *balang'eu* est introduit dans le cabinet de toilette où pénètrent aussi tous les Bashêh. Au dehors, les gens du peuple préparent trois dais portés au bout de longues hampes.

J'ignore ce qui se passe dans le cabinet de toilette où tous les Bashêh restent près d'une heure. Enfin, le Po-Théa de la déesse Po-Nagar qui remplit les fonctions de consécrateur paraît, conduisant par la main le Bashêh-Tapah, qui va devenir son collègue. Sortent ensuite les deux autres nouveaux promus et tous les Bashêh. Le cortège se forme et se met en marche, très lentement, vers l'est, vers le hangar de la cérémonie. En tête est le feu sacré porté par deux Bashêh ; puis les deux Po-Théa en fonctions, le consécrateur ayant sur la tête un ornement qui rappelle une mitre d'évêque. Viennent ensuite, par rang de dignité, les héros de la cérémonie, sous leurs dais qui sont portés par des hommes marchant sur les côtés. Chacun de ces trois Bashêh est flanqué de deux fillettes, près d'atteindre l'âge de nubilité ; une main levée sur l'épaule du prêtre, ces fillettes l'éventent avec un éventail tenu de l'autre main. D'autres fillettes présentent des fleurs aux deux premiers, c'est-à-dire au Bashêh-Tapah et au Bashêh-Pvah. Toutes ces petites filles ont revêtu des habits de cérémonie. L'orchestre joue, en avançant très lentement pour se maintenir à hauteur du cortège. Des jeunes gens marchant à côté des musiciens portent une aiguière et un grand vase de métal suspendus à un bâton reposant sur leurs épaules. Au fur et à mesure que les prêtres avancent, les gens du peuple enlèvent derrière le cortège les étoffes formant tapis sur les nattes et les reportent en avant pour les étendre, de sorte que les pieds des nouveaux consacrés ne touchent même pas les nattes.

1) Le moulage de ce bas-relief, reproduit d'après mes estampages, est au Musée du Trocadéro de Paris.

Digitized by Google

Le cortège ayant atteint le hangar de cérémonie, le Bashêh-Tapah y entre et s'assied. Il sera consacré le dernier. Au dehors, les deux autres vont d'abord recevoir des ordres moins importants. En premier lieu, le Bashêh-Pvah qui est dépouillé de ses ornements sacerdotaux ou plus exactement de ses vêtements de cérémonie; il lui reste les habits blancs que portent habituellement les Bashêh. On lui ôte aussi une sorte de diadème qui couvrait son chef; on serre fortement sa tête dans une bandelette d'étoffe blanche que l'on dispose de manière à bien envelopper toute la chevelure. Puis le Po-Théa consécrateur lui fait faire trois fois le tour d'un panier plein de riz non décortiqué et posé sur un petit tas de sable. Le Bashêh-Pvah s'assied sur ce riz. On lui offre toutes sortes d'aliments dont il goûte quelques grains; le surplus des poignées qu'il est censé manger est placé dans une serviette suspendue à son cou. Comme un ogre de féerie, il paraît manger des aliments qui sont ensuite cachés sur sa poitrine. L'eau, dont il boit quelques gouttes, est jetée dans un crachoir. Enfin, le consécrateur le prend par la main et le conduit à l'intérieur du hangar.

Les mêmes rites recommencent pour le Bashêh-Léah, le novice. Dépouillé de ses oripeaux, il fait le pradakshina autour du panier de riz, s'assied, paraît goûter à tous les aliments et est conduit à l'intérieur où vont être accomplis les derniers rites de la consécration du Bashêh-Tapah, le nouveau Po-Théa.

Les petites fillettes qui ont continué à l'éventer jusqu'à ce moment sont renvoyées. Le feu sacré est mis à découvert, en ôtant le panier qui sert de couvercle au balangœu. Le Bashêh-Tapah fait son pradakshina autour du panier de riz qui lui sert de siège, mais ici c'est du riz émondé, du riz blanc. Une bague suspendue à un fil est promenée sur un plateau de riz dont les angles représentent les quatre points cardinaux, pendant qu'un Bashêh récite des prières où les noms de ces points reviennent continuellement. Agitant ses bras en cadence, le nouveau Po-Théa danse devant le *Baganratch*, le grand plateau des cérémonies que les Bashêh seuls doivent manier (je donnerai plus loin des détails sur ce plateau). Dans une cassolette, où sont des

Digitized by Google

braises ardentes, il jette des morceaux de bois d'aigle et des grains de riz grillé, puis il recommence sa danse hiératique.

Tous les Bashêh présents invoquent les divinités, les informent que le Bashêh un tel sera Athéa jusqu'à sa vieillesse, jusqu'à sa mort. Les musiciens ou Kadhar, les prêtresses ou Padjao invoquent aussi les divinités. Un dernier festin termine la cérémonie.

VI

LE CULTE DES DIVINITÉS

Actuellement, il est difficile de distinguer nettement les pratiques issues de l'ancien culte brahmanique de celles qui dérivent des nombreuses superstitions populaires. On n'aperçoit aucune ligne de démarcation sensible. Les trois principales divinités : Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garaï, avec leurs prêtres, grands prêtres, musiciens et prêtresses, représentent, ai-je dit, des divinités brahmaniques dont le culte s'est maintenu à Panrang moins altéré que dans les autres vallées du Binh-Thuan.

Les Tchames célèbrent deux grandes fêtes annuelles appelées *Katé* et *Tchabaur*, l'une à leur septième mois, et l'autre au neuvième. Ces fêtes ont lieu en l'honneur des ancêtres, aux temples des trois principales divinités, mais, surtout, paraît-il, à celui de Po-Romé.

Les prêtres, les castes, la population entière, hommes et femmes, jeunes et vieux, se réunissent pour prier les dieux et festoyer en leur honneur.

Souvent les Tchames profitent de cette occasion et liquident l'arriéré des vœux faits aux divinités dans le courant de l'année pour cause de maladie ou autre. Plus généralement à la suite de ces vœux, ont lieu des cérémonies particulières, où sont convoqués non les Bashêh ou prêtres, mais les Tchamenei ou sacristains, les Kadhar ou musiciens et les Padjao ou prêtresses. Le Tchamenei offre les vivres au dieu, les Kadhar jouent de la guitare en chantant les louanges du dieu. La Padjao invoque

Digitized by Google

aussi jusqu'au moment où la divinité l'inspire ; elle fait alors les réponses; le dieu parle par sa bouche, semonce ou réconforte les fidèles.

Parmi les instruments du culte, les uns sont réservés pour les grandes cérémonies qui exigent le concours des Bashêh; les autres sont employés par les Tchamenei, les Padjao, dans les cérémonies secondaires.

Le Baganratch (prononcez *Baganerať*), instrument sacré qui ne doit être manié que par les Bashêh, ressemble à une petite cage à oiseaux dont la surface supérieure aurait les contours d'un violon. Trente-deux baguettes forment les parois; les surfaces supérieure et inférieure sont en feuilles tressées. Ces plateaux n'existent qu'à Panrang où ils sont actuellement au nombre de cinq, un pour chacun des trois grands prêtres ; les deux autres sont probablement en réserve. Nous avons vu précédemment que le nouveau Po-Théa consacré dansait devant ce plateau.

Nous avons vu aussi que le Balangœu est une autre cage, cylindrique celle-ci, recouverte de cotonnades pour abriter le feu sacré qui est représenté par deux bougies allumées.

Des aiguières à bec, en métal, sont placées sur le Baganratch, ainsi que des vases et des petites tasses de métal où est versée l'eau-de-vie des cérémonies. Il y a aussi des cassolettes ou brûle-parfums et des chapelets à gros grains dont j'ignore l'usage. Dans certaines cérémonies on joue de la guitare des Kadhar, dans d'autres on frappe d'un tambour plat recouvert de peau d'un seul côté. En plusieurs circonstances, des grains de riz grillés et crevés sont semés. Mais d'un usage plus général est l'emploi des trois eaux lustrales: l'eau de bois d'aigle, obtenue en râpant dans l'eau ce bois précieux ; l'eau de citron, en coupant et trempant dans l'eau des tranches de citron, et l'eau de *mou* ou potasse terreuse que l'on récolte dans le pays.

Les temples des trois principales divinités à Panrang sont entretenus de temps immémorial, sous la surveillance de certains villages tchames, par des montagnards appelés *orang glaï* « hommes des bois ». Ces montagnards qui font partie de cette nombreuse famille de tribus autochtones de l'Indo-Chine que les

Digitized by Google

Européens appellent improprement « des Sauvages », conservent aussi les ornements précieux des divinités. Chaque année, à l'époque des fêtes annuelles Katé et Tchabaur, ils descendent en plaine pour nettoyer les temples et offrir aux prêtres tchames quelques petites redevances traditionnelles.

Je n'ai pas assisté à ces fêtes où sont adorées les grandes divinités, mais j'ai été témoin, le jour de Noël 1884, d'une curieuse cérémonie qui eut lieu au temple du Po-Klong-Garaï et qui avait pour but d'obtenir l'autorisation de me laisser estamper les inscriptions du monument.

De bon matin, un chevreau fut égorgé au village musulman que j'habitais. Un homme tenait les pieds de la bête, deux autres pressaient sur le corps en le maintenant, un quatrième tenait le bol pour recueillir le sang, et le cinquième, armé d'un couteau, scia le cou du cabri qui fut ensuite passé au feu et à l'eau chaude afin de roussir et de râcler les poils, blanchir la peau, ce qui dispensait d'écorcher l'animal. Il fut dépecé, cuit à l'eau, assaisonné de poivre et de sel. Les sauces étaient faites de troncs de bananiers hachés, bref une cuisine peu raffinée, guère ragoûtante. Ces mets et le riz furent emportés au temple, à une lieue de distance, où nous dûmes attendre assez longtemps le Tchamenei, la Padjao et les deux Kadhar ; ils avaient été convoqués, la veille, mais, en leur qualité de païens, ils habitaient d'autres villages. Ils arrivèrent enfin ; tous dans leurs vêtements blancs, sauf la prêtresse, femme d'une quarantaine d'années qui, vêtue d'une jupe de couleur et d'une robe blanche fendue sur le devant, était assez insouciante de laisser entrevoir, à chaque mouvement, une poitrine complètement dépourvue d'attraits.

Le Tchamenei, invité à ouvrir la porte de la tour, alluma une bougie et lança de l'eau sur le Çiva du fronton de la porte extérieure, Çiva que les Tchames appellent *Po-Ganuor-mantri* « seigneur chef des ministres ». Se prosternant, il demanda la permission d'entrer et d'estamper, puis, à deux autres reprises, il lança de l'eau sur ce Çiva du fronton. Il ouvrit ensuite la seconde porte ou porte intérieure, seule fermée à clef, entra et balaya une estrade en bois placée devant l'idole dont j'ai donné précé-

Digitized by Google

demment la description en parlant des monuments. Il nettoya ensuite le dieu : linga, figure et socle, en essuyant la pierre avec un linge sec. On lui apporta des bougies, des plateaux à pied et sans pied, des vases contenant les eaux lustrales, des tasses et une cassolette avec braises ardentes. Il alluma une bougie, disposa le tout devant l'autel et alluma encore trois autres bougies. Alors les deux Kadhar, restés accroupis dans le vestibule, entre les deux portes de la tour, commencèrent à jouer de leur violon et à chanter en invoquant la divinité. Le Tchamenei, prenant un peu d'eau dans une tasse, la versa dans un vase, aspergea d'abord légèrement l'idole, qu'il lava ensuite à plus grande eau, puis il versa dans quatre petites tasses l'eau qui restait. Avec un linge il sécha l'idole en pressant légèrement la figure du Çiva et en frottant le linga. Il passa les quatre tasses aux assistants qui se lavèrent la figure avec cette eau lustrale.

Sur l'autel, devant le linga, le Tchamenei étend ensuite un linge blanc en guise de nappe. Au-dessus, il place une seconde étoffe, blanche aussi, mais à bordures en étoffe de couleur. Sur ces étoffes il dispose perpendiculairement deux larges bandes d'étoffe rouge ayant la forme de chaussures aplaties qui pendent sur le devant de l'autel les pieds tournés en dehors. Au-dessus, il place encore, en travers, une autre étoffe de couleur à fond blanc. Enfin une large bande de couleur à ornements d'or forme une dernière couche sur l'autel devant le linga qui est alors habillé d'un manteau rouge laissant à découvert la figure du dieu. Cette figure est plâtrée d'un masque pâteux dont le Tchamenei répare les écaillures avec une pâte faite de farine et d'eau de citron. Prenant un linge, il presse sur ce masque avec les mains. Il passe le reste de la pâte à la Padjao assise à côté ; elle l'étend sur trois petites soucoupes posées sur un plateau à riz. Une bougie plus grosse que les autres est allumée et plantée dans un trou ménagé sur le côté du plateau de riz qui était placé sur l'estrade devant l'idole.

Les vivres : riz, chevreau, œufs, bananes, eau-de-vie, sont apportés sur des plateaux et placés devant l'autel.

La cérémonie proprement dite commence après ces longs pré-

Digitized by Google

paratifs; le Tchamenei est accroupi devant l'autel; la Padjao et quelques assistants sont à sa gauche, moi à droite; dans le vestibule, les autres assistants et les deux musiciens qui pendant tout ce temps ont continué à chanter une sorte de mélopée triste et lente.

A partir de ce moment, ils chantent chacun à leur tour sur ce même air plaintif. Tous les assistants murmurent des prières demandant la bénédiction des divinités et l'autorisation d'estamper les inscriptions. Le Tchamenei, prenant une aiguière d'une main et une bougie allumée de l'autre, commence à faire des passes. La bougie s'éteindra, mais il continuera sans paraître y prendre garde. De temps à autre il verse de l'eau dans un vase. Posant l'aiguière, il prend un petit plateau en forme de coupe évasée contenant de l'arec et du bétel et recommence les passes avec la bougie sur le plateau. Puis il colle la bougie sur le plateau du riz à côté de la grosse bougie. Il recommence ses passes en offrant chaque genre d'aliments, versant à chaque fois un peu d'eau dans le vase.

Prenant un rameau de feuillage servant d'aspersoir, il le trempe légèrement dans les tasses d'eau lustrale pour asperger l'aiguière et les aliments. Enfin, prenant un peu de riz au bout de ses doigts, il le roule en frottant le pouce sur les autres doigts, et il descend de l'estrade après avoir jeté du bois d'aigle dans le brûle-parfums.

La Padjao ou prêtresse, jusqu'alors simple spectatrice, commence à officier à son tour. Elle murmure des prières et tous les assistants prient à sa suite. Elle fait des passes avec un plateau supportant des tasses d'eau-de-vie. Progressivement, elle joue l'inspiration; sa main gauche frémit, fait trembler le plateau, entre-choquer les tasses. Le rythme des muciciens s'accélère de plus en plus. Un par un, deux par deux, les assistants viennent adorer le dieu en se prosternant à trois reprises et tous goûtent à l'eau-de-vie que leur tend la prêtresse. Ils communient, pour ainsi dire, en priant leur dieu. La femme offre au dieu un plateau où sont des œufs, de l'eau-de-vie et des bougies. Elle s'agite plus que jamais pendant que tous les assistants prient avec ferveur. Soudain, elle s'arrête comme lassée, bâille, casse les œufs et

Digitized by Google

donne la réplique aux assistants, permet l'estampage (ou bien en d'autres circonstances, elle prédit l'avenir demandé).

On sort pour adorer le Çiva du fronton que la femme asperge d'eau et la cérémonie est terminée au bout de deux heures. Les vivres sont emportés dans un édicule où tous prennent leur repas. Peu après, se leva vers midi le vent de la mousson, violent à empêcher toute opération d'estampage. Heureusement, la permission était valable pour toute la durée de mon séjour. Deux ou trois mois plus tard, j'estampai ces inscriptions sans aucune cérémonie.

En cas de maladie, ces Tchames font vœu d'offrir à Po-Kong-Garaï ou aux autres divinités, des vivres : riz, poulets, chevreaux, buffles même. Ces offrandes sont faites après la guérison ou pendant la maladie, si elle est grave.

Le cérémonial est à peu près celui que je viens de détailler : préparatifs du Tchamenei, invocations des Kadhar, et réponse du dieu par la bouche de la prêtresse inspirée qui fait souvent de vifs reproches aux négligents qui s'attirent les châtiments de la colère divine. Le peuple s'humilie et demande grâce, le dieu s'adoucit et pardonne. La cérémonie se termine toujours par le festin où sont consommés les vivres offerts aux divinités.

Outre ces cas accidentels, le dieu Po-Klong-Garaï est périodiquement adoré aux fêtes annuelles de Katé et de Tchabaur, à la moisson et aux réfections des barrages.

J'ai peu de détails sur le culte des deux autres divinités principales : Po-Romé et Po-Nagar. En tous cas, je sais que les choses se passèrent très simplement lorsqu'il fallut estamper les inscriptions du monument de Po-Romé. Le chef du village tchame qui est chargé de la garde et de l'entretien du temple prépara un poulet, après avoir prévenu une prêtresse et une autre femme qui remplaçait peut-être le Tchamenei empêché. Ces femmes apportèrent au temple trois œufs durs, un flacon d'eau-de-vie, cinq chiques de bétel et une bougie. La bougie fut allumée, les vivres furent offerts au dieu et mangés par les assistants.

Passant aux divinités secondaires, on peut dire que Po-Rayak « le dieu des flots » est très souvent invoqué en cas de maladie.

Digitized by Google

Mais le Meduon avec son tambour plat remplace ici le Kadhar et son violon. Au lieu des Padjao, prêtresses en titre, ce sont des *Kaïng-Yang* « ceinture des dieux » qui remplissent en *amateurs* le rôle de prêtresses. La fête du Po-Rayak à Panrang a lieu avec un grand concours de population tchame accourue de tous les villages de la plaine. Les femmes surtout sont empressés afin de s'exercer publiquement les unes après les autres aux fonctions de prêtresses. A cette fête, outre Po-Rayak, sont invoquées une foule de divinités. Un festin général, où chacun a contribué pour sa part, termine la cérémonie.

Les gens qui vont dans les bois, sur les monts de l'ouest de Panrang, adorent le Po-Klong-Kashêt afin d'éviter les fièvres des bois et autres maladies. Ce dieu appelé aussi Po-Klong-Garaï-Bhok est surtout adoré à un petit village à demi-sauvage ou habitent son Tchamenei, son Kadhar et sa Padjao. Peut-être doit-il être confondu avec le Po-Klong Garaï de la plaine de Panrang.

Au milieu de cette plaine est un monticule de silex blanc éclatant que les Annamites appellent *Da-Trang* « la roche blanche » et les Tchames *Tchœk-Yang-Tau* ou *Katau*. Là séjourne une divinité à qui ils sacrifient un buffle blanc tous les sept ans. Faute d'offrir ce buffle aux rivières, les champs seraient mal inondés.

A côté de cette colline, la stèle ancienne appelée *Yang-Tikuh* « le dieu rat » ou « le dieu des rats » est aussi adorée. On lui fait des offrandes lorsque ces animaux infestent les champs en trop grand nombre. Dans les mêmes circonstances, d'autres Tchames font leurs offrandes à *Yang-Kur* « le dieu Khmêr » dans une tour en briques ruinée et abandonnée qui se dresse encore sur le petit tertre appelé Pangdarang.

Nombreuses sont les petites divinités locales ainsi adorées par les villages de leur voisinage. Le Po-Klong-Tchan nous offre un exemple récent de la manière dont les petits dieux peuvent prendre place dans le culte des Tchames. Vers 1868, deux hommes de Panrang, creusant un canal d'irrigation près de leur village, mettent au jour une pierre travaillée. Le village place cette pierre sous un abri, sur un petit tertre et lui rend hommage. Bientôt une femme s'en déclare la Padjao et le dieu, parlant par sa bou-

Digitized by Google

che, apprend à la population qu'il est le Po-Klong-Tchan. Un habitant devient le Kadhar de la nouvelle divinité et l'un des deux qui l'ont découverte, son Tchamenei. Ces trois prêtres ou servants adorent périodiquement leur divinité, aux deux fêtes annuelles ; ils l'adorent aussi par occasion, à la demande des gens malades.

Les cérémonies aussi bien que les divinités varient d'un point à un autre. Dans la petite vallée de Karang, pour accomplir un vœu fait pendant une maladie, une vingtaine d'hommes et de femmes se réunirent afin d'offrir des gâteaux et des bananes à la déesse Po-Nagar. Un Kadhar jouait du violon, trois hommes l'accompagnaient frappant des mains en cadence, pendant qu'un quatrième dansait en l'honneur de la déesse. La collation, prise en commun, termina la cérémonie.

Une curieuse divinité est quelquefois invoquée par les Tchames de Parik en cas de fièvre des jeunes enfants. C'est *Po-Yang-Dari* « la déesse impudique » qui existe partout où un trou, une cavité naturelle se découvre dans les arbres, dans les roches, dans les nids abandonnés des termites. Le culte obscène de cette *Yôni* a pour instrument un morceau de bois grossièrement taillé en forme de linga, de dimensions proportionnées à la cavité, de la grosseur du bras, par exemple. Un homme, le père de l'enfant malade, enfonce ce pilon dans la cavité, lui imprime un mouvement de va-et-vient, l'arrose d'eau ou d'alcool en proférant des paroles obscènes, chantant, plaisantant avec les assistants. Il demande la guérison et se répond *oui* à lui-même. Les vivres apportés sont ensuite mangés.

Les divinités sont adorées à l'occasion de tout évènement extraordinaire. Après un rêve, un Po-Théa ou un Bashêh invité les invoque, leur offre les vivres préparés, danse en leur honneur et mange. La famille consomme le reste des vivres.

Étienne Aymonier.

(*A suivre.*)

Digitized by Google

LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES DE LONDRES

Le neuvième Congrès international des Orientalistes s'est tenu à Londres, du 1er au 10 septembre de cette année; les statuts de Paris (1873), qui sont la base de ces congrès, et qui ont été scrupuleusement observés à Londres, ont fait donner à ce congrès le qualificatif de statutaire (*statutory congress*), expression dont s'est servie la reine d'Angleterre dans une lettre adressée au Comité de cette assemblée. Plus de 600 orientalistes ont adhéré au Congrès; ils venaient des régions suivantes: Algérie, Allemagne, Annam, Australie, Autriche, Belgique, Birmanie, Canada, Ceylan, Chine, Danemark, Égypte, Espagne, États-Unis, Finlande, France, Grande-Bretagne, Grèce, Haïti, Hollande, Indes, Italie, Japon, Johore (sultan de), Malte, Norvège, Perse, Portugal, Roumanie, Russie, Serbie, Suède, Suisse, Tunis, Turquie. Plusieurs pays (Italie, Grèce, etc.) étaient représentés par leurs ambassadeurs à Londres; plusieurs universités et de nombreuses sociétés savantes avaient envoyé des délégués spéciaux. La reine d'Angleterre et le duc de Connaught se sont fait représenter aux séances générales du Congrès; plusieurs membres du Parlement y ont pris part, et la Chambre de commerce de Londres a témoigné d'une façon toute particulière, par une délégation et par la création de prix, le haut intérêt qu'elle attachait aux travaux du Congrès. Lord Dufferin et lord Lytton étaient les présidents honoraires du Congrès, tandis que lord Halsbury, le grand chancelier d'Angleterre, était à la tête du Comité organisateur. Les séances générales ont été présidées par le Dr Taylor, *master of St. John's College* (Cambridge). Il serait trop long d'énumérer les nombreux savants anglais ou étrangers qui ont assisté au Congrès; les noms de plusieurs d'entre eux seront d'ailleurs cités dans le cours de

Digitized by Google

cette notice. Nous ne mentionnerons ici d'une manière particulière que le Dr Leitner, dont le dévouement à l'œuvre du Congrès est des plus méritoires et tout à fait digne d'éloges. M. Leitner, qui a vécu de longues années aux Indes anglaises, possède et dirige, près de Londres, à Woking, un institut oriental, où les religions de l'Orient sont représentées par les pensionnaires indhous de l'établissement, par une mosquée à l'usage des musulmans qui se trouvent parmi eux, et par un musée oriental fort intéressant.

On peut dire que l'histoire des religions a tenu une large place dans les travaux du Congrès. Elle a tout d'abord été très fréquemment traitée dans un vaste rapport qui est l'une des caractéristiques du Congrès de Londres; ce rapport roule sur les progrès accomplis depuis 1886 dans le champ des études orientales. C'est la première fois qu'un travail de ce genre est présenté dans un congrès. Les comités organisateurs de Paris et de Londres nous avaient chargé de la préparation de ce rapport; pour mener à bien notre tâche, nous nous sommes assuré la collaboration d'un assez grand nombre de spécialistes de bonne volonté, nous réservant, quant à nous, de rédiger le rapport sur les études hébraïques et araméennes. Voici, pour les autres branches, comment le travail a été distribué :

1. *Linguistique comparée* : M. C. Abel, l'auteur du *Grand Dictionnaire de linguistique comparée* (*égyptien-sémite-aryen*).
2. *Arabe, éthiopien, berbère* : Prof. R. Basset.
3. *Assyriologie* : Abbé Quentin.
4. *Palestinologie* : Abbé Albouy.
5. *Sanscrit et langues aryennes* : Prof. de Vasconcellos-Abreu.
6. *Égyptologie et copte* : Prof. Amélineau.
7. *Sinologie et Extrême-Orient* : Prof. Cordier.
8. *Bibliographie japonaise* : M. Guibert.
9. *Indo-Chine* : M. Aymonier.
10. *Turc* : M. Cl. Huart.
11. *Langues dravidiennes* : Prof. Vinson.
12. *Afrique* (*langues de l'Égypte et arabe littéral exceptés*) : Cap. de Guiraudon.
13. *Malaisie* : M. Meyer, officier civil du gouvernement des Indes néerlandaises.
14. *Polynésie* : Dr Schneider (de Honolulu).

Plusieurs rapporteurs nous ont fait défaut au dernier moment;

Digitized by Google

de là les lacunes de cette liste. Malgré ces déficits, ce travail très étendu, fruit d'une laborieuse collaboration, permet de juger des progrès remarquables accomplis depuis 1886 dans le champ des études orientales; on y trouve en même temps une judicieuse bibliographie, très impartialement dressée, la valeur scientifique ayant été, en principe, la seule pierre de touche dont les rapporteurs ont usé. On est frappé, en lisant ces rapports, dont plusieurs sont très développés, du rôle grandissant qu'est en train de jouer l'histoire des religions; les lecteurs de cette *Revue* ne peuvent que s'en réjouir.

Quant aux travaux, lus ou présentés au Congrès, et qui traitent de sujets relatifs à l'histoire des religions, voici les principaux qu'on peut mentionner:

Dans la section sémitique, M. Witton-Davies, professeur au collège de Haverfordwest, a lu un mémoire sur les secours qu'offre la langue arabe pour l'étude de la Bible. Le Dr Taylor a fait une critique du texte du « Pirke Aboth ». M. Simonet, professeur à l'Université de Grenade, a soutenu la thèse qu'en Espagne le relèvement de la position sociale de la femme était dû exclusivement à l'influence du Christianisme; cette théorie a soulevé un vif débat, et a été contestée en particulier par MM. Derenbourg, Oppert et Leitner. M. M. Adler a présenté une étude statistique sur la puissance de la vitalité chez les anciens Juifs, en mettant en relief l'excellence de l'hygiène préconisée par l'Ancien Testament; ces prescriptions hygiéniques assurent encore aujourd'hui à la race israélite une force vitale et une longévité, qui ont été depuis longtemps signalées par les médecins. M. Lewis s'est efforcé de démontrer que « le roi de l'Exode » est non pas Menephtah, le fils et le successeur de Ramsès II, mais Ramsès Ier; cette étrange affirmation ne nous paraît pas avoir trouvé grand crédit soit auprès des égyptologues soit auprès des hébraïsants du Congrès. M. Carmichael a lu un travail sur la loi musulmane en Algérie et en Tunisie. Le rabbin Gollancz a présenté une étude sur la dignité du travail dans le « Talmud ». M. Oppert a fait une communication sur la chronologie de la Genèse, dans ses rapports avec la chronologie assyrienne, et l'abbé Albouy sur le Saint-

Digitized by Google

Sépulcre, ses historiens et sa légende. Sur la demande qui nous en a été adressée au Congrès, nous avons exposé, nous-même, nos vues sur l'origine de l'idée de vie future dans la race sémitique, origine que nous croyons retrouver dans la philosophie grecque ; nous avons aussi attiré l'attention du Congrès sur l'active propagande de l'Islamisme et les progrès remarquables qu'il a faits durant ces dernières années. Parmi les autres mémoires présentés ou envoyés à la section sémitique, signalons ceux de MM. Menant, de Cara, Sayce et Phené sur la question hittite, de M. Witton-Davies sur une chronique samaritaine du grand prêtre de Naplouse, du Dr Myrberg sur l'Ecclésiaste, de M. Marshall, professeur à Owen's College de Manchester, sur le Protévangile araméen, de M. Moncada sur les philosophes arabes à la cour de Frédéric II, du Dr Friedländer sur le livre de Rabbi Jehudah ha levi (XIIe siècle), de M. Budgett Meakin sur les Berbères du Maroc, etc.

Dans la section aryenne, nous avons à énumérer plusieurs travaux. M. G. Oppert, professeur à Madras, a parlé de la théogonie indhoue. M. Leland a fait une intéressante communication sur la pierre *salagrama* des Indes, et les superstitions de l'Orient et de l'Occident qui semblent s'y rattacher. On donne le nom de salagrama à une sorte d'ammonite perforée, de la grosseur d'une orange. Vishnou, poursuivi par Siva, ayant prié Maya de le protéger, celle-ci le changea en une pierre, à travers la cavité de laquelle Vishnou glissa comme un ver ; de là le culte du *salagrama*, qui rappelle étroitement la croyance populaire du *salagrana*, en Italie. M. Fawcett a donné lecture d'un mémoire important sur les ruines préhistoriques de Bellary, dans le sud des Indes. Parmi les autres études nous signalerons les suivantes : les races et les langues de l'Hindu-Kush, par M. Leitner ; la philosophie Jaina dans ses rapports avec le Brahmanisme, par le Pandit Dvivedi ; la caste au point de vue ethnographique, par M. Pret ; plusieurs travaux sur le Bouddhisme, l'un entre autres sur l'éclectisme bouddhique, par M. de Rosny ; le système moderne de philosophie Nyaya, par Mahesa Chandra Nyâyaratna, directeur du « Sanskrit college » de Calcutta, etc. Notons encore, lors de

Digitized by Google

la visite au Musée de Woking, deux intéressantes communications de MM. Simpson et Leitner sur l'architecture et la sculpture gréco-bouddhiques.

Dans la section consacrée à l'égyptologie, M. Flinders Petrie a exposé les résultats de ses remarquables explorations en Égypte; il y a étudié les tombes et les monuments les plus anciens connus, ceux de Medum, qui remontent à la troisième et à la quatrième dynasties. M. Maspero avait envoyé au Congrès un mémoire du plus haut intérêt sur le rôle de la voix dans la création, d'après la religion égyptienne. M. Beauregard enfin a proposé une interprétation nouvelle des mots *Aonh* et *Quaou*, dans les rites funéraires de l'ancienne Égypte.

L'Asie centrale et le Dardistan ont été l'objet d'études intéressantes dans la section qui leur était spécialement affectée. Le travail le plus important qui y ait été présenté est celui du Dr Bellew, chirurgien en chef de l'armée du Bengale, sur l'ethnographie de l'Afghanistan. Le Dr Bellew a déjà fait imprimer un mémoire, qui a été déposé sur le bureau du Congrès, et qui a pour titre : « An inquiry into the ethnography of Afghanistan ». Les résultats auxquels est arrivé le Dr Bellew sont de nature à éclairer d'un jour nouveau l'histoire des religions dans cette partie de l'Asie, puisqu'ils tendent à établir l'origine grecque de plusieurs des tribus de l'Afghanistan. Le mémoire du Dr Bellew, qui est une autorité en matière d'ethnographie critique, a été fort remarqué. Dans la même section nous signalerons une étude de M. Slutsky sur quelques pierres tombales nestoriennes du Turkestan.

Dans les sections chinoise, indo-chinoise et japonaise, le professeur Schlegel a parlé de la position des femmes dans la Chine ancienne et moderne; le Dr Edkins, de Shanghai, a présenté deux mémoires, l'un sur les contrastes que l'on peut observer entre la Chine et le Japon, au triple point de vue mythologique, religieux et linguistique, l'autre sur l'influence exercée par la vie nomade sur la religion, la mythologie et le développement linguistique de la Chine. M. Aymonier a lu une intéressante étude sur les anciens Tchampas; citons encore le travail de

Digitized by Google

M. Kingsmill, de Shanghai, sur le rôle des mythes astronomiques dans l'histoire de la Chine, etc.

Dans la section malaise et polynésienne, M. Claine a rendu compte de ses récentes explorations à Sumatra; ce rapport a été l'un des plus remarqués au Congrès. M. Sterndale a lu une étude résumant les observations de son frère, feu Handley Sterndale, qui avait passé plusieurs années dans les îles les plus reculées de l'Océanie, et y avait recherché et recueilli les traces des migrations asiatiques en Polynésie.

Dans la section africaine enfin, M. Haliburton a présenté un mémoire intitulé : « Dwarf races and dwarf worship in prehistoric times ».

Nous n'avons pas épuisé, par cette rapide énumération, la liste des travaux touchant de près ou de loin à l'histoire des religions ; nous aurions pu mentionner en particulier les nombreuses études et allocutions, que nous avons entendues dans les deux longues séances consacrées aux relations commerciales et sociales de l'Occident avec l'Orient, relations où la religion joue un rôle évident. Mais nous en avons dit assez pour montrer la place que l'histoire des religions a tenue au Congrès de Londres. L'un des traits caractéristiques de ce congrès a été, comme ce court aperçu peut en donner une idée, la somme considérable de travail qui y a été faite. Le Congrès a duré dix jours, avec trois séances par jour, le matin, l'après-midi et le soir, et cependant beaucoup de mémoires n'ont pu qu'être analysés et brièvement exposés. La lecture des actes du Congrès confirmera, nous en sommes certain, cette impression.

Édouard Montet.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

J. Rendel Harris et J. Armitage Robinson. — **The Apology of Aristides** (*Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature*, I, 1. Londres, Clay; Cambridge, University Press. — 1 vol. in-8 de 118 p. et 28 p. de texte syriaque; 6 fr. 25.

Retrouver l'une des plus anciennes, sinon la plus ancienne, des Apologies adressées à un empereur romain en faveur des chrétiens, la retrouver simultanément en syriaque et en grec, voilà une bonne fortune singulière et un brillant début pour l'éditeur de la nouvelle collection de « Texts and Studies »[1]! L'*Apologie* d'Aristide n'était guère connue que de nom jusqu'à ces dernières années. L'historien Eusèbe la mentionne dans sa *Chronique* (sous l'an 2140 d'Abraham) et dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 3); il nous apprend qu'elle avait été adressée par un philosophe athénien de ce nom à l'empereur Hadrien; mais lui-même ne semble pas l'avoir lue et les historiens postérieurs, sur ce point comme sur tant d'autres, relèvent de lui seul. En 1878 les Mékhitaristes de Venise commencèrent la résurrection du vieux document par la publication d'un fragment de traduction arménienne datant du ve siècle. Malheureusement l'authenticité de ce fragment n'était rien moins que douteuse. Il renfermait des expressions inconnues des théologiens avant le ive ou ve siècle. Étaient-ce des interpolations introduites par le traducteur dans un texte authentique ou les stigmates d'une composition apocryphe? La première alternative paraissait la plus probable. Il était réservé à M. Rendel Harris d'en fournir la preuve irréfragable en apportant au débat le texte syriaque, sinon de l'*Apologie* tout entière, du moins de sa plus grande partie[2].

1) Cette collection, publiée par M. J. Armitage Robinson, fellow de Christ's College à Cambridge, semble devoir être la contre-partie anglaise des « Texte und Untersuchungen » allemands de MM. Harnack et von Gebhardt. Les fascicules suivants contiendront : *La « Passio » de sainte Perpétue*, par M. Robinson; l'*Oraison dominicale dans l'Eglise primitive*, par M. F. Chase; *Les fragments d'Héracléon*, par M. A.-E. Brooke.

2) Voir l'annonce de sa découverte dans une des Chroniques antérieures t. XXII. p. 392.

Digitized by Google

C'est au printemps de l'année 1889 que M. Harris, au cours d'un voyage au Sinaï qu'il qualifie lui-même de délicieux, découvrit dans un manuscrit syriaque du couvent de Sainte-Catherine, au milieu de nombreux traités moraux, entiers ou fragmentaires, « l'Apologie composée par Aristide le philosophe devant le roi Hadrien concernant l'adoration de Dieu tout-puissant ». De retour en Europe une nouvelle surprise lui était réservée. Comme il avait communiqué à M. Armitage Robinson les épreuves de sa traduction, celui-ci lui annonça bientôt qu'il venait, à son tour, de découvrir le texte grec en parcourant une traduction latine de la *Vie de Barlaam et Josaphat*, au cours de recherches entreprises à la Bibliothèque de Vienne pour retrouver un ancien manuscrit de la Passion de sainte Perpétue. L'histoire, on le voit, tient presque du roman.

La légende de Barlaam et Josaphat (ou Joasaph) est bien connue. Quand le jeune prince Josaphat eut été converti au christianisme par le moine Barlaam, malgré les précautions de son père, Abenner, celui-ci s'avisa d'un stratagème pour détourner son fils de la foi nouvelle. Il embaucha un vieillard, nommé Nachor, qui ressemblait beaucoup à Barlaam, et le chargea de défendre la cause chrétienne dans un débat public, afin que la faiblesse de son argumentation couvrît de honte le jeune prince et assurât la victoire de la partie adverse. Mais, au moment de prendre la parole, Nachor, comme jadis le prophète Balaam, est subjugué par une puissance supérieure qui l'oblige à parler, tout autrement qu'il ne se le proposait. Il prononce un discours admirable en faveur du christianisme et tout le monde se convertit. Or, l'auteur de la légende ne s'est pas mis en frais d'imagination. Le discours de Nachor c'est tout simplement l'*Apologie* d'Aristide, avec les modifications que la situation impose ou qui ont paru convenables à l'auteur. Et voilà comment les nombreux lecteurs de la légende jadis très populaire de Barlaam et Josaphat, lisaient depuis longtemps l'*Apologie* perdue d'Aristide, sans plus s'en douter que M. Jourdain ne se doutait qu'il parlait en prose.

Désormais nous possédons ainsi trois textes de l'*Apologie* : — 1° un fragment de version arménienne qui comprend à peu près la sixième partie du document syriaque et qu'il convient, comme le veut M. Harnack, de lire dans la traduction allemande reproduite dans ses « Texte und Untersuchungen » (I, 1 p. 110 sq.) ou dans la traduction anglaise de M. Conybeare, publiée par M. Harris, et non dans la traduction latine très défectueuse des Mékhitaristes; — 2° la version syriaque découverte par M. Rendel Harris dans un manuscrit qui paraît remonter au VIIe siècle; — 3° le texte grec du discours de Nachor dans la *Vie de Barlaam et Josaphat* dont il faudrait faire une édition critique.

Est-ce à dire que nous ayons maintenant l'*Apologie* complète du philosophe athénien et qu'il soit possible d'en établir le texte intégral? Il suffit d'une rapide comparaison des trois documents pour s'assurer du contraire. Ils se ressemblent d'assez près pour que l'on puisse affirmer que ce sont trois versions d'une même œuvre, mais aucun des trois ne saurait passer pour la reproduction fidèle

Digitized by Google

du texte primitif. La version arménienne, nous l'avons déjà dit, porte des traces manifestes d'interpolation, aussi bien dans le manuscrit utilisé par les Mékhitaristes que dans celui d'Edschmiazin, traduit par M. Conybeare. La version syriaque est à peu près de moitié plus longue que le texte grec, non seulement à cause de la prolixité du traducteur, mais encore par suite d'adjonctions et de modifications perpétuelles. Enfin il est évident que le texte grec a subi des coupures et des altérations pour être adapté au cadre factice dans lequel l'auteur de la *Vie de Barlaam et Josaphat* l'a inséré. Les divergences sont parfois très importantes. Ainsi, au chapitre II, l'arménien et le syriaque distinguent quatre races d'hommes, les Barbares, les Grecs, les Juifs et les Chrétiens, tandis que le grec n'en compte que trois, les adorateurs des faux dieux, les Juifs et les Chrétiens, et subdivise le premier groupe en trois groupes : les Chaldéens, les Grecs, et les Égyptiens; il est vrai que le syriaque intercale un paragraphe sur les Égyptiens au milieu du développement qui concerne les Grecs, quoiqu'il ne les ait pas mentionnés dans sa classification. L'argumentation par laquelle l'auteur cherche à établir l'erreur des Grecs qui adorent les éléments créés au lieu d'adorer le Créateur, est au fond la même dans le syriaque et dans le grec, mais le grec a un paragraphe sur l'adoration du ciel qui manque totalement au syriaque. Au contraire ce qui concerne la déification de l'eau et du vent est notablement plus développé dans le syriaque. Le grec réfute le culte du soleil et de la lune; le syriaque passe la lune sous silence. Plus loin les différences ne sont pas moins considérables ; ainsi dans le chapitre XV sur les Juifs et dans le chapitre XVI sur les Chrétiens. Il y a eu ici des transpositions dans le syriaque et des suppressions dans le grec. Le grec ne donne qu'une partie du syriaque et celui-ci a, justement ici, un caractère d'authenticité, ou tout au moins de haute antiquité très remarquable. Jamais un auteur du IVe ou Ve siècle, écrivant de son propre fonds, n'aurait donné une pareille description des chrétiens. M. Armitage Robinson, malgré sa tendance toute naturelle à exagérer la fidélité du texte retrouvé par lui, est lui-même obligé de le reconnaître.

Il est encore une observation sur laquelle j'insiste, parce que les éditeurs et les critiques me semblent jusqu'à présent en avoir insuffisamment apprécié l'importance. L'arménien et le syriaque ont tous deux, après la mention des quatre races d'hommes une phrase détachée, sans aucun rapport avec ce qui précède ou ce qui suit : « le spirituel appartient à la Divinité, l'igné aux anges, l'humide aux démons et le terrestre à la race des hommes ». L'arménien s'arrête après ces mots; le grec ne les a pas. Comme les textes arménien et syriaque sont indépendants l'un de l'autre, il faut admettre qu'ils ont reproduit tous deux cette phrase d'après une recension grecque ancienne. Il est inadmissible, d'autre part, qu'elle y fût isolée comme nous la lisons maintenant. Elle devait servir d'introduction à une sorte de description de l'univers selon les chrétiens, d'après les idées qui avaient cours dans la société hellénistique et que l'on retrouve à beaucoup plus haute tension dans un grand nombre de spéculations gnostiques.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, je crois que cette phrase égarée atteste l'existence de fragments aujourd'hui perdus et que, par conséquent, nous ne saurions prétendre posséder encore l'*Apologie* complète ni pour la forme, ni pour le fond. De l'arménien nous n'avons qu'un fragment de manuscrit. Le syriaque se lit dans un manuscrit qui renferme des extraits. Le grec est certainement écourté. Aucune des sources actuellement accessibles ne fournit donc un tout complet, mais c'est la recension grecque qui se tient le mieux.

Les textes remis au jour par MM. Rendel Harris et Robinson n'en ont pas moins une très grande valeur, d'abord parce que dans les parties ainsi conservées jusqu'à nous la comparaison du grec et du syriaque permet de reconstituer, tout au moins pour le fond, une œuvre authentique — et cette reconstitution devient encore plus précise dans le fragment du début pour lequel l'arménien offre un troisième terme de comparaison. De plus, l'*Apologie* telle qu'ils nous la restituent n'est en aucune façon dénuée de valeur historique. Sans doute, on n'y trouve pour ainsi dire pas une seule idée, pas un seul argument qui ne nous fussent déjà connus du fait des autres apologètes. Mais n'est-ce donc rien que de retrouver le plus ancien document de cette controverse chrétienne contre le paganisme, de constater comment dès le début les chrétiens instruits portèrent l'attaque sur les mêmes points qui devaient servir d'objectif à leurs successeurs? Il y a dans cette *Apologie* d'Aristide une simplicité, une clarté, une assurance morale qui la distinguent avantageusement de beaucoup d'autres, qui sont moins un témoignage qu'un plaidoyer. Je relève particulièrement la sobriété extrême des considérations eschatologiques et l'absence totale de digressions exégétiques à l'effet de retrouver toute l'histoire évangélique dans l'Ancien Testament. Pour un lecteur moderne il y a une véritable satisfaction à ne pas rencontrer à chaque ligne les énormités historiques et philologiques dont les auteurs chrétiens des premiers siècles sont si prodigues, et dont j'imagine que les libres esprits de la haute société à l'époque des Antonins n'étaient pas moins que nous choqués, alors même que pour d'autres raisons.

Aristide commence par établir qu'il faut adorer le Créateur et non la créature. Il décrit en termes simples et élevés, où l'on reconnaît l'homme qui a lu Platon, la souveraineté de Dieu. Puis il montre l'erreur des Barbares, des Grecs, des Égyptiens. Les uns adorent le ciel, la terre, l'eau, le feu, le vent; les autres le soleil et la lune. Toutes ces œuvres de Dieu sont changeantes, finies; elles ne peuvent être Dieu. Les Grecs, plus intelligents, se sont avancés davantage dans l'erreur en voulant la perfectionner. Ils ont attribué à leur dieux toute sorte d'aventures grotesques et immorales et ils y ont puisé des leçons qui ont été funestes à leur propre moralité. Suit une énumération de dieux avec les légendes qui les déshonorent. De même pour les Égyptiens. Les spéculations des philosophes et des sages sont la condamnation des dieux grecs : « Comment les sages et les esprits solides des Grecs n'ont-ils pas compris qu'en établissant les lois ils se jugeaient eux-mêmes? Si les lois sont justes, leurs dieux sont tout

Digitized by Google

à fait injustes, puisqu'ils font ce qui est contraire aux lois..... Si les dieux ont bien agi, les lois sont donc injustes, puisqu'elles ont été établies contrairement aux dieux. Mais non, les lois sont belles et justes; elles louent ce qui est bien et défendent ce qui est mal. Ce sont les œuvres de leurs dieux qui sont mauvaises » (ch. XIII).

Les Juifs ont compris le Dieu unique et créateur, mais ils lui ont été infidèles (la version syriaque est ici beaucoup plus favorable aux Juifs); ils ont tué leurs prophètes; ils se sont mis à rendre un culte aux anges et à observer les sabbats et autres cérémonies (ceci seulement dans la version syriaque). Enfin ils ont livré le Fils de Dieu à Pilate pour qu'il fût crucifié.

Le chapitre XV, relatif aux chrétiens, mérite d'être cité en entier, malgré la longueur de la citation; c'est un petit tableau, simple et achevé, de l'idéal chrétien primitif, non adultéré par le gnosticisme et encore pénétré d'une saveur évangélique. Je suis ici le texte syriaque d'après la traduction de M. Harris: « Et maintenant, ô prince, en travaillant et en cherchant, les chrétiens ont trouvé la vérité et, comme nous l'avons compris de leurs écrits, ils sont plus près de la vérité et d'une connaissance exacte que les autres peuples. Car ils connaissent Dieu et croient en Lui, le Créateur du ciel et de la terre, en qui sont toutes choses et de qui proviennent toutes choses. Et il n'a pas d'autre dieu que son compagnon [1], et c'est de celui-ci qu'ils ont reçu les commandements qu'ils ont gravés dans leur cœur, qu'ils observent dans l'espoir et dans l'attente du monde à venir. Voilà pourquoi ils ne commettent ni adultère, ni fornication; ils ne portent pas de faux témoignages; ils ne renient pas un dépôt et ne convoitent point ce qui ne leur appartient pas. Ils honorent père et mère; ils font du bien au prochain et quand ils sont juges ils jugent avec équité. Ils n'adorent pas d'idoles en forme humaine et ce qu'ils ne voudraient pas que les autres leur fassent, ils ne le font à l'égard de personne, et ils ne mangent pas de la chair sacrifiée aux idoles, parce qu'ils sont sans souillures. Et ils consolent ceux qui les rendent malheureux et s'en font des amis, et ils font du bien à leurs ennemis, et leurs femmes, ô prince, sont pures comme des vierges et leurs filles modestes. Les hommes s'abstiennent de toute union illégitime et de toute impureté, dans l'espoir de la récompense qui est à venir dans un autre monde. Quant à leurs serviteurs ou leurs servantes, quant à leurs enfants lorsqu'ils en ont, ils les persuadent de se faire chrétiens par amour pour eux. Et quand ils le sont devenus, ils les appellent indistinctement frères. Ils n'adorent pas de dieux étrangers. Ils vivent en toute humilité et avec douceur et il n'y a point de fraude en eux et ils s'aiment les uns les autres. Ils ne se détournent pas des veuves et ils sauvent l'orphelin des mains de celui qui lui fait violence. Celui qui a donne à celui qui

1) Le grec est ici préférable : « ils connaissent Dieu, créateur et démiurge de toutes choses, en son fils unique et son saint esprit et ils n'adorent pas d'autre dieu que celui-ci; ils ont les commandements du Seigneur Jésus-Christ lui-même gravés dans leur cœur. »

Digitized by Google

n'a pas, avec générosité. Et quand ils voient un étranger ils l'amènent à leur domicile et se réjouissent de lui comme d'un vrai frère; car ils ne donnent pas le nom de frère à ceux qui leur tiennent par les liens du sang, mais à ceux qui sont unis avec eux en esprit et en Dieu. Mais quand un de leurs pauvres quitte ce monde et que l'un d'eux le voit, il veille à ses funérailles selon ses ressources; et quand ils apprennent qu'un des leurs est emprisonné ou qu'il souffre pour le nom de leur Messie, tous pourvoient à ses besoins et s'il est possible qu'il soit mis en liberté, ils le délivrent.

« Et s'il y a parmi eux un homme qui soit pauvre ou qui soit dans le besoin et qu'ils n'aient pas abondance du nécessaire, ils jeûnent deux ou trois jours afin de pouvoir donner au malheureux la nourriture indispensable. Et ils observent scrupuleusement les commandements de leur Messie; ils vivent honnêtement et sobrement, comme le Seigneur leur Dieu l'a ordonné. Chaque matin et à toute heure, à raison de la bonté de Dieu envers eux, ils le louent et le glorifient et lui rendent grâce pour leur nourriture et leur boisson. Et si quelque juste parmi eux s'en va de ce monde, ils se réjouissent et rendent grâce à Dieu et ils suivent son corps, comme s'il se déplaçait d'un endroit à un autre. Et quand un enfant leur est né, ils glorifient Dieu, et si, au contraire, il meurt dans l'enfance, ils louent Dieu puissamment de ce qu'un être ait passé sans péché à travers le monde. Et s'ils voient au contraire qu'un des leurs est mort dans son iniquité et dans son péché, ils pleurent amèrement à son sujet et se lamentent sur celui qui marche à la punition. Telle est la disposition de la loi des chrétiens, ô prince; telle est leur conduite.

« En hommes qui connaissent Dieu, ils lui adressent des requêtes qu'il soit convenable pour lui d'accorder et pour eux d'obtenir, et c'est ainsi qu'ils accomplissent le cours de leur existence. Et comme ils ont reconnu la bonté de Dieu envers eux, c'est en considération d'eux que la beauté qui est en ce monde s'y répand. Et en vérité ils sont du nombre de ceux qui ont trouvé la vérité en s'en préoccupant et en la cherchant et, pour autant que nous avons de la compréhension, nous avons compris qu'eux seuls sont près de la connaissance de la vérité.

« Mais les bonnes œuvres qu'ils accomplissent ils ne les crient pas dans les oreilles de la multitude et ils prennent soin que personne ne les voie et ils cachent leur aumône comme celui qui a trouvé un trésor le cache. Et ils s'efforcent de devenir justes comme des gens qui espèrent voir leur Messie et recevoir de lui (la réalisation) des promesses de grande gloire qui leur ont été faites.

« Mais, ô roi, leurs dires et leurs pratiques et la gloire de leur condition et leur espérance d'une récompense à venir qu'ils attendent dans un autre monde selon les agissements de chacun d'eux, tout cela tu peux l'apprendre dans leurs écrits. Il nous suffit d'avoir fait connaître sommairement à ta Majesté ce qui concerne la conduite et la vérité des chrétiens. Car leur enseignement est vraiment grand et admirable pour celui qui est disposé à l'examiner et à le com-

Digitized by Google

prendre. *En vérité ce peuple est un nouveau peuple et il y a en lui quelque chose de divin* » (ch. xv et xvi de la version syriaque).

MM. Rendel Harris et Robinson, surtout le dernier, ont déployé beaucoup d'érudition pour établir des rapports de dépendance entre l'*Apologie* et les écrits chrétiens utilisés par Celse, les livres du Nouveau Testament, la *Didaché* et le *Corygma Petri*. Il faut beaucoup se défier de ces rapprochements qui consistent dans l'énoncé d'un même lieu commun ou dans l'emploi d'un mot usuel et qui ne prouvent rien du tout. Mais la ressemblance entre l'idéal du chrétien tel que le décrit Aristide dans le fragment cité et l'enseignement de la *Didaché* saute aux yeux. Incontestablement l'auteur de l'*Apologie* comme celui de la *Didaché* se sont nourris de l'enseignement des Deux Voies, dont nous retrouvons un autre écho dans l'Épître de Barnabas, et cela seul suffirait pour établir la haute antiquité de notre document. Rien de plus instructif pour la reconstitution de l'histoire morale du christianisme primitif que cette nouvelle confirmation de la persistance d'un enseignement moral, évangélique, sous les débordements de la théologie naissante dans le gnosticisme. Et cette fois, ce n'est plus un inconnu, un homme du commun qui nous apporte son témoignage. C'est un philosophe, un Athénien, un des premiers chrétiens lettrés.

Pour l'histoire du dogme ou pour l'histoire du Canon le nouveau texte n'a que peu de valeur. Aristide renvoie à plusieurs reprises l'empereur aux Écritures des chrétiens, notamment au chapitre xv où il parle de la Sainte Écriture appelée évangélique par les chrétiens. Il semble aussi connaître l'Épître aux Romains et l'enseignement de Paul ,mais il n'y a là rien de plus que des généralités. M. Rendel Harris s'est donné beaucoup de peine pour reconstituer le symbole de la foi telle que la conçoit Aristide : « Je crois en un seul Dieu, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son fils... né de la vierge Marie. Il fut transperce par les Juifs; il est mort et a été enterré. Le troisième jour il est ressuscité; il est monté au ciel; il reviendra pour juger. » Nous ne trouvons rien là de nouveau, ni surtout rien de fixe. Aucune trace de formule. Ce n'est pas sans peine que M. Harris reconstitue ce maigre symbole avec des éléments épars dans toute l'*Apologie*. Le fait est que rien n'est plus loin de l'esprit de l'apologète que les préoccupations théologiques.

M. Harris est beaucoup plus fort, lorsqu'il établit que l'*Apologie* d'Aristide n'a pas été adressée à l'empereur Hadrien, comme le veut Eusèbe, mais à Antonin le Pieux. Le texte syriaque, dans le manuscrit du Sinaï, a pour titre : *Apologie faite par Aristide le philosophe devant Hadrien le roi concernant l'adoration du Dieu tout-puissant*, mais immédiatement après on lit : *César Titus Hadrianus Antoninus, augustes et cléments, de la part de Marcianus Aristides, philosophe d'Athènes*. La première suscription est évidemment le fait de la tradition littéraire. La seconde a d'autant plus de valeur que le scribe n'a pas compris la contradiction avec la première, et qu'il a simplement transcrit ce qu'il avait sous les yeux. Il a si peu compris son texte qu'il a mis un point de séparation

Digitized by Google

après le mot « Dieu » du premier titre et rapporté par conséquent l'adjectif « tout-puissant », au nom « César ». De plus il a pris les noms Augustus et Pius (Σεβαστός et εὐσεβής) pour des adjectifs communs et les a traduits par « augustes » et « cléments », mais en les mettant au pluriel. Il a donc supposé qu'il s'agissait de deux empereurs à la fois. M. Harris discute et résout fort bien toutes ces difficultés. Je ne saurais cependant admettre sans réserve sa thèse que l'*Apologie* a certainement été adressée à l'empereur Antonin. L'association des noms Hadrianus Antoninus n'a rien de choquant, c'est vrai; Antonin portait le nom d'Hadrien depuis qu'il avait été adopté par lui; elle explique l'erreur d'Eusèbe; en voyant les deux noms, il n'a retenu que celui d'Hadrien. Il n'en reste pas moins qu'Eusèbe n'est pas le seul témoin en faveur de l'adresse à Hadrien. La version arménienne porte également ce nom et la version syriaque elle-même a une première suscription qui établit tout au moins l'existence d'une tradition littéraire bien forte en faveur de cette attribution. Or, nous l'avons vu, ces deux versions sont indépendantes l'une de l'autre. Le sous-titre syriaque, si mal rendu par le traducteur, a-t-il une autorité suffisante pour annuler l'ensemble des témoignages contraires? De plus nous savons que l'empereur Hadrien vint à deux reprises à Athènes, en 125-126 et en 129-130. Au contraire, M. Harris est obligé de postuler un séjour d'Antonin en Orient qu'il ne peut appuyer d'aucune attestation historique. Sans doute il a très fortement ébranlé l'opinion traditionnelle, fondée sur le témoignage d'Eusèbe, mais il ne me semble pas avoir réussi à substituer définitivement Antonin le Pieux à l'empereur Hadrien.

JEAN RÉVILLE.

La Migration des symboles, par le comte GOBLET D'ALVIELLA. — Paris, Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1891.

Le livre de M. le comte Goblet d'Alviella n'est pas le produit d'une conception irréfléchie, il a soin de nous en avertir dans sa préface. La plupart des chapitres ont paru dans des périodiques, où ils ont été accueillis avec la faveur accordée à un savant qui a fait une étude spéciale des sujets qu'il traite. C'est après les avoir étudiés à nouveau, après avoir tenu largement compte des observations que cette première publication lui avait attirées de la part de certains critiques bienveillants, qu'il a apporté des modifications à ses propres vues, par des recherches subséquentes refondues dans un travail d'ensemble.

Le sujet du reste est à l'ordre du jour; on est convié à l'étude des symboles par les découvertes incessantes de l'archéologie et de la philologie — l'archéologie qui apporte à chaque instant des monuments nouveaux — et la philologie qui en facilite l'interprétation. Combien l'étude des symboles est différente de

Digitized by Google

ce qu'elle était autrefois; les matériaux ne manquaient pas, mais, pour les interpréter, OEdipe seul aurait pu le tenter; je m'explique.

Naguère les symboles de l'antiquité se posaient devant nous, sculptés sur le marbre ou le granit comme des énigmes dont rien ne venait nous révéler le sens. Les inscriptions non moins mystérieuses restaient muettes. Il fallait lire les papyrus égyptiens, déchiffrer les briques de Ninive et de Babylone pour savoir ce que l'écriture de ces civilisations pouvait nous apprendre de leur passé. Champollion, Grotefend, Burnouf, Rawlinson s'en sont chargés. Les hiéroglyphes et les écritures cunéiformes nous ont alors dévoilé l'histoire de longues dynasties oubliées, et, avec cette histoire, leur religion et leur culte. Nous savons maintenant ce que veut dire l'uræus dressé sur un front royal, le disque ailé déployé sur la façade d'un palais ou d'un temple. Encouragé par ces premiers succès, on a compris la voie à suivre. Les anciennes interprétations basées sur des traditions suspectes ont été abandonnées; mais est-ce à dire que la science moderne ait tout élucidé? Ce siècle qui finit serait-il réduit à répéter l'écho des paroles qu'on entendait au commencement, et que les éclectiques de l'antiquité avaient déjà prononcées : « La science est achevée, disait-on, il ne reste à l'avenir qu'à en recueillir les éléments épars. » On n'oserait aujourd'hui proclamer cette doctrine comme un axiome au moment où de toute part on annonce de nouvelles découvertes.

M. Goblet d'Alviella en étudiant les symboles et leurs migrations a compris ce qu'on est en droit d'attendre de la science qui, à toutes les époques, ne nous permet que des solutions provisoires; toutefois, on voit qu'une pensée élevée le préoccupe et qu'il cherche au delà ce que le symbole peut nous révéler sur l'existence de Dieu et sur nos destinées. Voici comment il procède :

M. Goblet d'Alviella indique avec beaucoup de justesse ce qu'il y a de stable et de mobile dans les représentations figurées qui, sous la même forme, expriment quelquefois les choses les plus diverses, et qui, sous la diversité des formes, expriment souvent la même chose. Il nous dit d'abord ce qu'on doit entendre par un symbole; c'est un signe qui peut être la représentation et non la reproduction de l'objet. Dans tous les cas, ces signes frappent les yeux, parlent à l'intelligence; et pour tous, ils doivent exprimer avec clarté une pensée commune. Le premier langage des peuples se traduit par un symbole; l'écriture est un symbole sous les formes les plus diverses, mais qui toutes se font comprendre.

Si certains symboles ont pu surgir momentanément dans la pensée des peuples les plus divers et emporter avec eux une signification identique, d'autres, inventés sur un point déterminé, par un besoin local, ont rayonné par la guerre ou le commerce et se sont propagés en changeant quelquefois de forme et de signification, si bien que, lorsqu'on les retrouve ainsi défigurés sur des points différents, il est impossible de reconnaître leur origine et leur signification première. Cette migration des symboles est toute naturelle et c'est ainsi que son

Digitized by Google

histoire se tient parfois à l'histoire du développement de la pensée humaine dans sa plus haute expression.

Pour pénétrer le sens des symboles, il faut pouvoir assister à leur formation, à leur création, et comprendre dans leur migration les différentes phases qu'il ont traversées. Nous connaissons la signification du drapeau, du blason, parce que nous savons le sens qui a été donné dès l'origine à la forme du type, à la disposition des couleurs. Ces symboles ont été créés, pour ainsi dire, sous nos yeux, et nous en avons appris l'histoire. Mais lorsque nous ignorons l'origine d'un symbole, lorsqu'il s'est modifié à notre insu, lorsque sa forme s'est altérée, lorsque sa signification première a changé, comment, en partant de cet inconnu, s'aventurer sans guide à la recherche de son origine? n'est-ce pas se livrer à des conjectures fragiles, au milieu des hypothèses les plus téméraires? Nous savons comment on est arrivé à comprendre les écritures figuratives et comment, lorsqu'elles se sont altérées, on a retrouvé la valeur du symbole primitif. En égyptien, quand on a deviné que les noms de Bérénice et de Ptolémée du texte grec devaient se retrouver dans le cartouche égyptien du texte de Rosette, on a été sur la voie qui devait conduire à la lecture des hiéroglyphes. En assyrien, des faits analogues ont amené le déchiffrement des écritures cunéiformes.

Il faut toujours et partout qu'un souvenir, une tradition, un texte précis, nous éclaire pour retrouver le sens d'un symbole oublié et pour comprendre sa migration.

M. Goblet d'Alviella sait tout cela et nous n'avons rien à lui apprendre de ce chef; aussi, il ne propose pas une synthèse du symbolisme, mais une étude consciencieuse de certains symboles qui lui paraissent dignes du plus grand intérêt. Leur haute signification, leur rôle dans le développement de l'idée religieuse des peuples ont surtout attiré son attention; voilà pourquoi il étudie tout particulièrement la croix gammée, la croix en dehors du christianisme, l'arbre sacré, le globe ailé. On voit que derrière chacun de ces symboles la même pensée le préoccupe; aussi nous ne le suivrons pas dans l'analyse qu'il consacre à chacun d'eux; nous nous arrêterons, comme exemple, à celle qui a trait à la croix gammée dont l'usage a été si répandu, et dont la signification est encore si obscure; nous saisirons ainsi la méthode que l'auteur apporte dans ses recherches, et nous pourrons en apprécier les conséquences.

M. Goblet d'Alviella examine les différentes formes de la croix gammée. C'est, d'abord, la croix grecque dont chaque branche recourbée à l'extrémité prend la forme d'un *gamma*; on la dit *pattée*, quand les extrémités se terminent en pointe; *à crochet*, quand les branches, après s'être brisées une première fois, se replient sur elles-mêmes, soit en dedans, soit en dehors; enfin elle prend le nom de *tétracelle* quand les branches s'arrondissent en se recourbant. C'est un des symboles les plus répandus; on en trouve l'image dans les ruines de la Troade, en Grèce, à Cypre, à Rhodes, dans l'Italie du nord; plus tard, dans les catacombes, en Suisse, dans la Grande-Bretagne, dans la Gaule, en Belgique

Digitized by Google

en Irlande, en Écosse, en Silésie, au Danemark, parmi les Slaves et les Finnois, au Caucase, chez les Perses et dans l'Inde; on énumérerait plutôt les pays où on ne la trouve pas, c'est-à-dire, en Assyrie, en Phénicie et en Égypte.

Et maintenant que signifie ce symbole? Les réponses sont nombreuses. La croix gammée ne peut être un simple ornement; sa présence sur des autels, des vases funéraires, des pierres tombales, des idoles, des vêtements sacerdotaux, atteste suffisamment qu'elle a eu partout en Europe, comme en Asie, un caractère religieux : amulette, talisman, philactère. Quelques auteurs ont attribué à la croix gammée une portée phallique, un indice du sexe? D'autres y voient un monogramme pâli formé de quatre caractères correspondants à nos lettres S. U. T. I. Quelques-uns y ont trouvé une représentation de l'eau ou du soleil, de la foudre ou du feu, symbole de l'air. Après tant d'hypothèses, M. Goblet d'Alviella n'ose présenter que comme une signification probable celle du rayonnement solaire.

Est-il plus facile de déterminer le pays où ce symbole a pris naissance? On le trouve, avons-nous dit, dans les contrées les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, entre lesquelles toute communication directe paraît impossible. M. Goblet d'Alviella propose comme points extrêmes les pays situés entre l'Hellespont et le nord de l'Italie? Le champ est vaste et peu précis; j'aime autant ceux qu'il indique quand il reconnaît que le symbole de la croix gammée est exclusif de celui du globe ailé, ou de la croix ansée, sans cependant en tirer la conséquence que ce symbole peut avoir la même signification que les deux autres.

Nous avons dit que les symboles voyagent, se déplacent, qu'ils subissent une véritable migration. Il est bien rare que, pendant ces pérégrinations, ils conservent leur pureté. Ils peuvent subir deux sortes d'altérations, dans la forme, dans la signification : 1° Dans la forme, quand un symbole passe aux mains d'artistes ignorants qui le dénaturent et le propagent à cause de sa valeur esthétique ou de son originalité, alors il peut devenir un simple ornement. Telles les agrafes à croix gammée que les baigneurs achètent fréquemment à Hambourg, et qui sont la reproduction d'antiques fibules trouvées dans un camp romain. 2° Dans la signification, quand on applique au symbole une idée qu'il ne pouvait avoir à son origine; ainsi par exemple, si nous étudions en Chaldée les représentations d'Isdubar entre deux lions, nous lui trouvons une autre signification dans le symbolisme de la Perse où un dynaste achéménide remplace Isdubar; puis il devint, au moyen âge, l'image de Daniel dans la fosse aux lions.

Les symboles ainsi incompris et dénaturés donnent lieu à de nouvelles conceptions plus incomprises et plus dénaturées encore. Les premiers chrétiens voyaient la croix dans toutes les figures qui présentaient une intersection de deux lignes : l'ancre, le mât et la vergue, l'étendard, la charrue, l'homme qui nage, l'oiseau qui vole, etc. Quand les chrétiens commencèrent à reproduire dans les catacombes les scènes de l'Ancien Testament et les paraboles du Nou-

Digitized by Google

veau, ce fut à l'art classique qu'ils empruntèrent leurs représentations : Mercure Criophore fournit le type du Bon Pasteur; Orphée, apprivoisant les animaux aux accents de sa lyre, devint le symbole du Christ et de sa prédication; Ulysse, enchaîné au mât du navire pour résister au chant des Sirènes, fut le Christ attaché à la croix pour dompter la tentation. Ces transformations, et autres de même nature, sont fréquentes toutes les fois qu'il y a une analogie suffisante entre l'interprétation ancienne et nouvelle pour justifier le passage de l'une à l'autre.

La croix gammée a subi toutes ces transformations et toutes ces altérations, voilà pourquoi sa signification première nous échappe, et M. Goblet d'Alviella entrevoit derrière ce symbole l'expression de l'idée suprême qu'il cherche à découvrir à travers beaucoup d'autres; mais il est d'une réserve que nous ne saurions trop louer dans les conclusions auxquelles son étude le fait arriver. Après avoir passé en revue les altérations de la croix gammée et ses longues migrations, nous aimons à constater avec lui l'impuissance d'expliquer par les seuls secours de notre imagination le rôle et la signification des symboles dont la connaissance nous serait la plus chère.

Nous n'avons pas suivi M. Goblet d'Aviella dans l'étude des symboles secondaires qui peuvent rester incompris éternellement, sans nous préoccuper, parce qu'ils ne touchent pas au mystère de nos destinées. Un seul nous intéresse sérieusement, car quelle que soit sa forme, il aura toujours la même signification et c'est cette signification qui nous échappe. C'est en vain que l'homme s'épuise à formuler des hypothèses, à user son génie pour créer des théories, nous ne pouvons pas mieux faire que de répéter, après M. Goblet d'Alviella, ce qu'il dit des travaux de ceux qui ont voulu pénétrer le sens mystérieux de la croix gammée. « Pour réduire, dit-il (p. 46), ces théories à leur juste valeur, il suffit de montrer que se sont des conjectures sans point d'appui dans l'histoire. Quand celle-ci commence à lever le voile qui dissimule les origines des Grecs, des Latins, des Germains, des Celtes, des Slaves, des Hindous et des Perses, nous trouvons les peuples adorant les vagues *numina* qu'ils entrevoyaient derrière les principaux phénomènes de la nature, rendant un culte à la multitude des esprits, et s'adonnant à toutes les pratiques des religions inférieures avec çà et là des élans de poésie et de spiritualité qui étaient comme l'aurore et la promesse de leur futur développement religieux. Il est vraisemblable que déjà avant la période historique ils avaient des fétiches, peut-être même des idoles, à l'instar de ces grossiers *xoana* qu'on retrouve à l'origine de l'art grec; mais il est peu probable qu'à l'âge bien autrement lointain de leur première séparation ils eussent possédé des symboles, c'est-à-dire des signes idéographiques, des figures qui représentent la divinité, sans prétendre en être l'image ni le réceptacle. »

J. MENANT.

Digitized by Google

S. Linde. — **De Jano summo Romanorum deo.** — Lund, Fr. Berling, 1891, in-4, p. 54.

Janus est considéré d'ordinaire comme le gardien et le protecteur des portes, des passages, des ouvertures dans les maisons et dans les édifices publics. Ainsi présentée, cette croyance est fausse, suivant M. Linde, et de pure imagination. La ressemblance des mots *janus*, *janua* et *Janus* a produit cette erreur. Dans le cas présent les écrivains anciens ont prouvé une fois de plus leur ignorance en matière d'étymologie et rendu ridicule une vénérable divinité. En fait, Janus occupe dans le panthéon primitif de Rome une situation très relevée.

Pour démontrer cette thèse, l'auteur étudie tout d'abord le nom du dieu. Il le rattache à la racine *div*, qui se retrouve dans *dies*, *divus*, *Jovis* (*Diovis*) *Diana*; car il existe des exemples de la forme *Dianus*. Nous pouvons dès lors classer Janus parmi les dieux de la lumière, les dieux célestes. De cette même racine sortent les mots *janus* et *janua*, dont le sens à l'origine serait : endroit par où entre la lumière. En français, par exemple, *jour* et *ouverture* n'ont-ils pas parfois une même acception? *Janus*, *janus* et *janua* sont donc dans un rapport étroit, mais tout différent de celui qu'on reconnaissait jusqu'à présent. Loin d'être issu des deux autres mots, *janus* a été formé en même temps qu'eux, sinon avant eux. — Cette difficulté aplanie et le nom expliqué, M. Linde essaie de déterminer avec exactitude quelle était la nature du dieu. Il l'identifie avec le ciel qui éclaire tout l'univers. Comme Ouranos, Janus serait donc le premier principe et le premier ordonnateur du monde, d'où le surnom de *Cerus* (créateur) que lui décerne le Chant des Saliens, et celui de *pater* qui lui est presque toujours appliqué par les anciens. Les Romains eux-mêmes, sans bien s'en rendre compte, reconnaissaient en lui l'auteur des choses et la divinité suprême, puisqu'ils lui avaient consacré le premier mois de l'année, puisqu'ils l'invoquaient au commencement de leurs entreprises, et, dans les sacrifices, avant les autres divinités. On peut même démêler ces idées à travers le persiflage d'Ovide : et ce vers des Fastes, mis dans la bouche de Janus,

Me chaos antiqui — nam sum res prisca — vocabant

est significatif entre tous. — Enfin les épithètes ordinaires de Janus, *bifrons*, *matutinus*, *junonius*, *consivius*, *quirinus*, *curiatius*, *clusivius* et *patulcius*, trop souvent mal comprises, désignent les unes le dieu céleste, les autres le grand dieu adoré par Rome et principal protecteur de la ville.

Les diverses parties du système dont nous venons de retracer les grandes lignes se tiennent bien et forment un tout cohérent. Nous y voudrions un peu plus d'ordre; ainsi les rapports entre *Janus* et *janua* sont examinés à trois reprises. Mieux vaudrait épuiser en une fois cette question et n'y plus revenir. Quant à la doctrine, elle est fort séduisante. Il est certain que si Janus eût été

Digitized by Google

simplement le dieu-portier, on ne lui aurait pas rendu plus d'honneurs qu'à Forculus ou à Limentinus. La vénération que lui ont, à toutes les époques, témoignée les Romains, nous force à croire que sa place n'était pas dans les derniers rangs de la hiérarchie divine.

M. Linde a surtout étudié la personne du dieu. On désirerait que la part faite à l'histoire du culte et des monuments élevés en l'honneur de Janus fût moins restreinte. Les promesses du début ne semblent pas, sur ce point, avoir été tenues. Quelques lignes sur le Janicule ne suffiront pas non plus à satisfaire les archéologues. Et, puisque l'auteur établit un parallèle entre la succession de Janus, Saturne et Jupiter, et celle de Ouranos, Kronos et Zeus, on eût aimé à voir comment le premier dieu des Romains s'était peu à peu éclipsé derrière ses deux remplaçants. D'après M. Mommsen, il semble que Jupiter obtint la préséance sur les autres divinités, lorsque Tarquin le Superbe construisit le temple du Capitole. M. Linde se borne à reproduire cette opinion en l'adoptant. N'y a-t-il pas moyen d'en savoir davantage? Sinon, mieux vaut nous le dire sans détour.

Ces réserves devaient être faites au nom de l'archéologie. Cependant il est juste de louer vivement la tentative de M. Linde. Il a abordé un sujet difficile, ce qui est déjà un mérite; et il a éclairé, du moins en partie, cette obscurité. Philologue, c'est le plus souvent avec des arguments grammaticaux qu'il essaie de résoudre le problème; mais ses arguments ont une réelle valeur. S'il ne dit pas tout, ce qu'il dit doit être pris en considération. Pour quoi faut-il qu'un grand nombre de fautes d'impression interrompent d'une façon désagréable la lecture de ce bon travail?

AUG. AUDOLLENT

E. NOELDECHEN. — **Tertullian.** — Gotha, Perthes; 1890; in-8 de x et 496 p.; 9 marcs.

Il ne semble pas qu'il y ait encore quelque chose de nouveau à dire sur le grand polémiste africain qui inaugure la littérature chrétienne latine. Cependant l'originalité de ce puissant écrivain est telle qu'après l'avoir abordé, on ne se lasse pas de l'étudier; c'est de lui que nous pouvons dire qu'il ne nous lâche plus une fois qu'il nous tient. Tel a été le sort de M. Nœldechen. Depuis plusieurs années il s'est attaché à Tertullien. Quoique toutes les histoires de l'Église aient accordé au fougueux docteur de la première chrétienté carthaginoise une place d'honneur, quoique des savants allemands d'une compétence incontestable, tels que Neander, Haupt ou Böhringer, lui aient consacré de remarquables monographies, M. Nœldechen n'a pas craint de reprendre un sujet tant de fois

Digitized by Google

rebattu et, malgré les réserves que la critique a le droit de faire valoir à l'égard du résultat, il n'y a pas lieu de lui reprocher sa hardiesse. Son œuvre ne sera pas inutile. Ce n'est pas une simple répétition de ce qui a été déjà dit. Elle marque une étape dans le développement de nos connaissances scientifiques sur Tertullien.

M. Nœldechen, en effet, ne s'est pas borné à refaire une étude approfondie, prolongée et minutieuse, des nombreux écrits du fécond écrivain; il s'est inspiré du principe moderne qui a déjà renouvelé sur tant de points l'histoire ecclésiastique; au lieu d'étudier l'auteur chrétien en lui-même ou seulement dans son entourage chrétien, il l'a replacé dans la société antique, il s'est efforcé de faire revivre celle-ci, il a voulu saisir sur le vif les contacts perpétuels entre le chrétien et le monde païen; il a tâché de nous retracer, non plus seulement le portrait en pied du personnage, mais une image d'un Tertullien vivant dans le chatoiement des réalités sociales de son temps. Et l'on jugera à quel point M. Nœldechen a été consciencieux dans cette tentative de résurrection du passé, en apprenant qu'il a été tout exprès à Tunis, afin de respirer l'air que Tertullien respira jadis.

Le résultat que nous apporte l'auteur dans ce fort volume répond-il à la somme d'efforts qu'il a coûtés? Oui et non. Oui, en ce sens que nous y trouvons beaucoup d'éléments nouveaux, glanés par l'auteur dans les ouvrages d'archéologie ou d'histoire morale du monde antique et mis au service de l'étudiant qui veut se familiariser avec Tertullien. Non, parce que le tableau qu'il fallait peindre avec ces excellents éléments, n'est pas encore fait. L'écrivain, le rédacteur, chez M. Nœldechen, n'est pas à la hauteur de l'érudit. Ce jugement, nous le craignons, ne laissera pas de le surprendre, car il prétend évidemment à un style distingué. Mais c'est justement ce que nous lui reprochons. Il écrit une langue cherchée, obscure, dans laquelle on retrouve pas mal des défauts et fort peu des qualités du genre de Tertullien lui-même.

De plus l'ouvrage n'est pas bien composé, ce qui est plus grave. Un savant n'est pas obligé d'être un styliste. Mais il a le devoir de se faire clairement comprendre et de résumer pour autrui les résultats du travail analytique auquel il s'est livré lui-même. M. Nœldechen suit l'ordre chronologique des œuvres de Tertullien. A chaque nouvel écrit il examine la place de l'œuvre dans la vie de son auteur, il explique la situation des chrétiens à laquelle le traité se rapporte, il en expose le contenu, il en dégage les renseignements relatifs à la pensée, la méthode, les connaissances de Tertullien et les témoignages portant sur la société païenne. Encore une fois, il y a là beaucoup d'observations très intéressantes, dignes d'être notées et qui assurent une valeur durable à l'ouvrage. Mais on comprendra aisément que cette méthode de description brisée, qui tient plus d'un commentaire condensé que d'une histoire, ne soit pas favorable à la reconstitution d'une société disparue.

Il nous semble que M. Nœldechen n'a pas suffisamment déterminé la catégo-

Digitized by Google

rie de lecteurs auxquels il s'adresse. Il vise le public instruit en général, car toutes les questions délicates, spécialement les discussions chronologiques, où nous ne sommes pas toujours d'accord avec lui, sont traitées d'une façon sommaire. Le théologien, l'historien de profession sont renvoyés aux articles de revue et surtout aux savantes recherches que l'auteur a publiées en 1888 dans les « Texte und Untersuchungen » de MM. Gebhardt et Harnack, sous le titre : *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, Rien de plus légitime. Mais alors pourquoi supposer connue du lecteur toute l'histoire du montanisme dont il est à peine fait mention, à moins que Tertullien n'y soit mêlé? pourquoi appeler l'empereur Héliogabale Apicius Varius? pourquoi développer de prétendues preuves des rapports de dépendance de Tertullien à l'égard de presque tous les auteurs chrétiens antérieurs ou contemporains? Il y en a de fort contestables, notamment ceux que M. Nœldechen établit entre Tertullien et Minucius Felix, en qui il faut voir l'imitateur, non le modèle. Ailleurs les rapprochements sont orcés. Ce défaut de composition est regrettable. Il nuit à l'effet. Il vous porte à ne pas apprécier suffisamment combien le jugement de M. Nœldechen est sain. Il a su éviter — ce qui est bien rare chez un historien attaché pendant plusieurs années à la vie d'un même homme — le parti pris favorable ou défavorable. Il juge fort bien les rapports des autorités romaines et des chrétiens; il sait reconnaître le fort et le faible de Tertullien. Il a presque complètement évité de prendre ses hypothèses pour des certitudes, excepté dans les questions chronologiques où ses recherches antérieures ne nous ont pas convaincu en tous points. Bref, l'ouvrage mérite d'être lu et consulté; les études détachées de M. Nœldechen, publiées antérieurement dans diverses revues, le méritent encore plus. Il est seulement fâcheux que l'auteur n'ait pas épargné aux lecteurs la peine de se faire pour eux-mêmes le portrait de Tertullien avec les éléments qu'il leur fournit.

JEAN RÉVILLE.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

Digitized by Google

Digitized by Google

LES TCHAMES ET LEURS RELIGIONS

(*Suite et fin.*)

VII

LES FUNÉRAILLES. LE CULTE DES ANCÊTRES

Le crémation est généralement pratiquée chez les Tchames païens. N'en sont exceptés que les enfants morts avant l'âge de raison, ainsi que les cadavres des gens pauvres dont la famille n'a pas les moyens de subvenir aux frais d'une cérémonie que les usages rendent très coûteuse; alors l'inhumation a lieu sans prêtres, la tête est placée du côté du sud. Aux yeux des Tchames la crémation, indispensable pour tout adulte, « détruit la chair et les péchés, la corruption physique et la corruption morale ».

A la fin de 1884, les funérailles d'une femme de condition, mère d'un sous-chef de canton de Panrang, me permirent de prendre des notes assez détaillées sur les pratiques usitées en pareille circonstance. Dans l'enclos de la famille de la défunte avait été élevé un hangar où fut déposé le cadavre revêtu de huit vêtements de cotonnade blanche superposés et roulé dans d'autres pièces de cotonnade formant une dizaine de couches autour du corps qui prenait ainsi l'aspect d'un gros rouleau. La tête seule restait dégagée quoique couverte de suaires. Cette dernière toilette avait été faite par les Tchamenei.

Le cadavre fut placé, la tête du côté du sud, sur une estrade en treillis de bambous élevée à un empan au-dessus du sol. Des bougies étaient allumées à la tête et aux pieds. Au-dessus une sorte de ciel de lit, recouvert de belles étoffes à filaments d'or, for-

Digitized by Google

mait un dais où pendaient des figures de perroquet et d'autres animaux en papier doré représentant les oiseaux qui doivent conduire l'âme de la défunte, disent les gens du peuple. Les Bashêh ou prêtres, convoqués, tressèrent des petites gerbes de chaume de montagne, herbe que les Tchames appellent *ralang* ou *atang*, les Khmêrs *sebau*; c'est, je crois, le *kuça* des Indiens. Ces bottes de chaume furent dressées tout autour du cadavre et devant le hangar. A côté du mort restaient préparés des vivres : riz, gâteaux, eau, arec et bétel.

Depuis le jour du décès jusqu'à celui de la crémation, pendant tout ce laps de temps qui dure plusieurs semaines, un mois et quelquefois davantage, on doit tenir compagnie au défunt en faisant liesse et bombance aux frais de sa famille; les hommes, les femmes accourent de tous côtés pour le fêter. Les armes de parade, les sabres, les lances, les drapeaux décorent les cloisons du hangar funèbre. Les violons, flûtes, tambours et cymbales alternent pour accompagner les danses, égayer les festins, ou bien se taisent pour permettre de mieux entendre les rires et les plaisanteries de la joyeuse compagnie. Les prêtres : Bashêh, Tchamenei, Padjao, Kadhar, Medouon, ne laissent jamais le cadavre seul; de jour et de nuit ils l'assistent de leur présence et de leurs prières. Trois fois par jour aux heures habituelles des repas et aussi trois fois par nuit, dit-on, les Bashêh présentent ses repas au cadavre, quel que soit son état de décomposition. Les Tchamenei mettent alors la tête à découvert; ils le couvrent ou le découvrent depuis le décès jusqu'à la crémation. Les Padjao préparent son riz, son eau, les vivres et le bétel qu'on lui offre. Les Kadhar jouent du violon pendant ces repas funèbres. Les enfants et les petits-enfants du défunt s'abstiennent de manger de la chair pendant tout ce temps qui s'écoule entre le décès et la crémation. Les autres parents, les amis, les connaissances, tâchent de ne pas s'absenter au loin; ils s'abstiennent chez eux de tout divertissement et ils viennent fréquemment rendre hommage au cadavre en prenant part aux réjouissances qui ont lieu en sa présence.

Enfin quand les vers ont bien accentué leur œuvre repoussante

Digitized by Google

on songe à la crémation. Le jour étant fixé, les Bashêh construisent un catafalque monumental d'où pendent de nombreuses figures d'oies sacrées, de perroquets, de fleurs de bétel, de buffles, de dragons, de toutes sortes d'animaux en papier doré. On y dépose le cadavre recouvert de ses longs suaires. Les nombreux porteurs habillés de blanc se rangent à leurs places respectives. Les prêtres et gens de caste entourent le catafalque, tous, dans leurs vêtements blancs, tenant à la main une longue canne sur laquelle sont collées cinq bougies de cire; l'orchestre les précède, ils sont suivis par des pleureuses habillées de blanc et couvertes de longs voiles blancs. Enfin les gens du peuple, portant des drapeaux, ou armés de lances, de sabres, de haches de parade, sont disposés sur deux files, moitié en avant et moitié derrière le cortège; tous ont ceint des écharpes blanches sur leurs vêtements ordinaires.

Toutes ces dispositions étant prises, le cortège s'ébranle au son des instruments. Le mort sort de sa demeure terrestre les pieds en avant. Après quelques pas au dehors, on le tourne la tête en avant. Il avance lentement, le catalfaque faisant des tours sur lui-même, le cadavre ayant tantôt les pieds tantôt la tête en avant, ou étant en travers de la route, car il s'agit de le dérouter complètement, de lui faire perdre le chemin de sa maison. Dans ce même but, les gens du peuple courent de tous côtés, se croisent à maintes reprises passant de l'arrière à l'avant et réciproquement. Cette marche lente, mais très mouvementée, continue jusqu'au lieu de la crémation, dans les champs, à cinquante mètres environ du village. Là, un Bashêh se détache à quelques pas en avant du catalfaque, examine l'endroit à choisir et, prenant une pioche, entaille légèrement le sol aux quatre coins de l'emplacement du bûcher. Les assistants enlèvent l'herbe dans les limites tracées, nettoient le sol et dressent le bûcher. Pendant ce temps, les prêtres déroulent les bandages de ces restes qu'on ne peut plus appeler un cadavre; ils les découvrent pour leur offrir un dernier repas, spectacle hideux à soulever le cœur d'un étranger. Ils recouvrent le mort et le placent sur le bûcher. Suivis de tous les autres gens de castes habillés de blanc, les prêtres font autour

Digitized by Google

du bûcher le *pradakshina*, le triple tour solennel. Ils placent les bougies de leur longues cannes sur le bûcher où le feu est mis. On y jette les vêtements, les objets personnels du défunt. Si c'est une femme qui précède son mari dans l'autre monde, les robes, les étoffes, les objets précieux constituant sa dot doivent être livrés aux flammes pour son usage futur, sinon elle maudirait son mari, ses enfants, elle attirerait sur eux toutes sortes de malheurs. Les richesses ainsi brûlées sont réelles, ce ne sont pas des biens fictifs en papier doré. La famille, les amis, les assistants profitent de ce départ pour envoyer des vivres et des objets de première nécessité à leurs parents défunts. Ils écrivent sur du papier les noms des destinataires et la liste des objets envoyés : linge, vêtements, ceintures dorées, tabac, bétel, riz, gâteaux, plats, crachoirs, plateaux, argent même. Listes et objets sont mis dans de beaux cabas ou paniers tressés et accrochés au catalfaque qui est brûlé avec le cadavre. Les prêtres et gens de caste surveillent la crémation en se tenant aux quatre coins du bûcher; ils récitent des prières. Les assistants, hommes et femmes, prient aussi, levant les mains, invoquant les ancêtres. Les causeries, les rires, les plaisanteries alternent volontiers avec ces prières.

Un laïque, prenant le nom de *Po-Damœun* « Seigneur des regrets », garde la maison mortuaire pendant la crémation. Il ferme la porte, se barricade, tance vertement les quatre coins de l'enclos afin d'empêcher le mort de revenir prendre fils et petits-fils. Au retour, les prêtres, les chefs des porteurs *tancent* aussi la route. Arrivés à la porte, ils parlementent avec le gardien pour se faire reconnaître et ouvrir la porte. Le maître de la maison les salue et donne un dernier repas.

Après la crémation, la famille recueille trois fragments des os frontaux et quelquefois des fragments des os des pieds, des mains. Ces ossements sont placés dans de petites boîtes de métal appelées *klong*, qui étaient jadis en or ou en argent, qui, tout au plus, sont en cuivre aujourd'hui, afin de ne pas tenter les voleurs annamites. Ces boîtes sont faites ou achetées d'avance. Mais le propriétaire ne les garde pas chez lui, de crainte que ce contenant ne réclame son futur contenu. Les gens à l'aise, vers l'âge de

Digitized by Google

cinquante ou soixante ans, ont soin de préparer leur klong, et ils le cachent dans les bois, en prenant la précaution d'informer leurs enfants du lieu de la cachette. Il arrive que des Annamites découvrent fortuitement et volent ces boîtes.

Les Tchames païens du Binh-Thuan comptent sept *Padhi* ou rites funéraires, de la manière suivante : 1° les repas offerts au mort depuis le décès jusqu'à la crémation ; 2° la coupe des bois du bûcher ; 3° la crémation ; 4° le Padhi des trois jours ; 5° et 6° ceux des dix jours et des cent jours ; 7° le Padhi de l'anniversaire.

La petite boîte contenant les os nobles a été, après la crémation, apportée à la maison où elle restera jusqu'au Padhi du bout de l'an. Mais aux trois Padhi intermédiaires, ceux des trois jours, des dix jours, des cent jours, elle est portée à la tombe de famille dont je vais parler, où sont offerts les repas funèbres au défunt représenté par les ossements de cette boîte.

Au Padhi de l'anniversaire, après une dernière offrande de vivres, la boîte est enterrée avec les autres ossements des ancêtres sous les *kout* ou pierres tombales de la famille. Les Tchames appellent kout, chacune et aussi l'ensemble des bornes, généralement au nombre de cinq, trois pour les hommes, deux pour les femmes, qui sont alignées à côté les unes des autres pour constituer la tombe de la famille.

Les kout de Parik, épars, abandonnés, présentaient la particularité, je crois l'avoir dit, d'être plus artistiquement travaillés que ceux de Panrang où, les rites étant mieux observés, les familles mieux conservées, les tombes sont généralement honorées. Ces bornes, brutes pour les femmes, grossièrement travaillées pour les hommes, mesurent trois coudées de longueur environ, dont une coudée en terre. On les rencontre au milieu des propriétés de la famille, sous un arbre ou dans un petit bosquet. Les pauvres gens, qui n'ont pas de terres, cachent les klong contenant les ossements de leurs ancêtres sous des roches, dans les bois, sous de grands arbres.

A en juger par certains débris dans les vallées de Parik, de Karang, les pierres tombales princières étaient peut-être rem-

Digitized by Google

placées jadis par des statues, et les tombes de famille par ces petites constructions en forme de cellules qui existent encore en divers endroits,

Donc, un an après le décès, la boîte-ossuaire est portée pour la dernière fois aux tombes. Après le dernier Padhi ou repas funéraire, elle est enterrée avec les autres klong des ancêtres, au pied de l'une des bornes qui sont affectées soit aux hommes, soit aux femmes; on évite de la placer en creusant directement la terre au pied de la borne, ce qui exposerait à la faute grave de découvrir, de profaner les boîtes précédemment enterrées; on creuse en avant pour cheminer un peu et l'introduire avec la main. J'ai déjà dit que ces boîtes, aujourd'hui, étaient rarement en métal précieux, de crainte des voleurs annamites. Il est à présumer qu'au temps de la puissance tchame, peine de mort était portée contre les sacrilèges, voleurs de klong, profanateurs de kout. Les ancêtres de la famille, représentés par les ossements renfermés dans ces boîtes individuelles, et groupés au pied des bornes tombales, reçoivent, dès lors, les présents, les hommages, les adorations de leurs descendants qui les vénèrent périodiquement aux fêtes de Katé et de Tchabaur, et aussi, dit-on, à une troisième fête annuelle, celle de Radja, dont je parlerai plus loin, parce qu'elle paraît plus spéciale aux musulmans qu'aux païens.

Les ancêtres, aux kout, sont aussi adorés accidentellement, afin d'en obtenir des faveurs spéciales ou afin d'accomplir un vœu fait pour cause de maladie par exemple. La famille invite un Bashêh, un Kadhar, une Padjao; elle prépare et fait porter aux kout toutes sortes de vivres : cabris, poulets, riz, etc., sept variétés de gâteaux, dit-on. A côté de ces vivres étalés devant les bornes, sont disposés : un bol d'eau où trempent quelques fleurs attachées avec des brins de l'herbe *ralang* (le kuça sanscrit), une cassolette contenant quelques braises ardentes où l'on jettera des fragments de bois d'aigle, et un plateau de bois portant des flacons d'eau-de-vie et deux bougies allumées. Le Kadhar commence à jouer du violon, le Bashêh lave les pierres, les essuye et les couvre d'étoffes qui simuleront des vêtements. Bashêh,

Digitized by Google

Kadhar et Padjao invoquent les divinités et tous les ancêtres dont les ossements reposent en ce lieu. La famille prie à leur suite, demande aux ancêtres de venir inspirer la Padjao et répondre par sa bouche. Le Bashêh fait des libations, jette des grains de riz grillé. Au moment convenable, la Padjao s'agite et répond : « Nous acceptons les hommages de nos descendants ». Alors les membres de la famille, en commençant par les femmes, viennent, à tour de rôle, se prosterner à trois reprises devant chaque pierre. La cérémonie achevée, les prêtres prennent leur repas; la famille mange ensuite et remporte à la maison nattes, étoffes et ustensiles.

Les rites du culte des ancêtres sont évidemment assez bien conservés. Mais quelles sont, en réalité, les croyances actuelles des Tchames en ce qui concerne les âmes des morts et la vie future? J'ai peu de détails sur ce sujet difficile à éclaircir, et peut-être les indigènes eux-mêmes seraient-ils en peine de s'exprimer nettement. Les uns paraissent croire que les âmes des morts habitent le corps de certains animaux : serpents, crocodiles, etc., spéciaux à chaque famille. Mais, plus généralement, ces âmes habiteraient dans les diverses variétés de rongeurs et prestes grimpeurs, communs dans le pays, appelés écureuils, rats palmistes, etc. Selon d'autres, ces petits animaux sont surtout l'habitat des enfants mort-nés ou morts en bas âge. Certains passages de cette étude laisseraient supposer qu'aux yeux des Tchames, les âmes des personnes brûlées selon les rites vont rejoindre les divinités. Les enfants morts en bas âge sont enterrés et non brûlés, ai-je dit. Quelquefois, un Bashêh est invité à venir jeter des grains de riz grillé sur ces petits corps qui n'ont pas connu le mal. Les âmes de ces enfants, les âmes des avortons, paraissent en rêve et disent aux parents : « J'habite un corps d'écureuil. Honorez-moi sous tel nom. Offrez-moi tel présent : fleur, coco, tasse de riz grillé, etc. » Les parents remplissent ce devoir, honorent ces génies familiers, attribuent les maladies à leur mécontentement, leur demandent la guérison et, avant de mourir, recommandent à leurs descendants d'honorer tel et tel esprit, membre de la famille. Lorsque les parents possèdent des chevaux, ils invitent

Digitized by Google

ces petits génies à venir goûter aux offrandes : fleurs, cocos, grains de riz grillé, et leur disent, en présentant un cheval : « Nous vous consacrons cet animal ». Dès lors, le cheval ne peut se perdre ou être volé ; tout possesseur illégitime tomberait malade.

A ces génies familiers, les Tchames s'adressent plus spécialement, paraît-il, à deux cérémonies appellées *Throak* et *Dayap*. J'émets une restriction dubitative, parce qu'il est assez difficile de démêler la nature des cérémonies et celle des divinités adorées, les Tchames ayant, sous ce dernier rapport, une grande largeur d'esprit. Ces cérémonies ont lieu à la maison.

La cérémonie *Throak*[1], pour invoquer les *écureuils*, et aussi, dit-on, le dieu Po-Klong-Garaï, est faite, surtout en cas de maladie, avec Meduon, musicien à tambour plat, Kadhar, guitariste, et Padjao ou Radja, prêtresse. Le hangar étant élevé, les chevreaux égorgés, les vivres préparés, les musiciens et la prêtresse, tous vêtus de blanc, viennent au commencement de la nuit. L'orchestre commence, la prêtresse place sur sa tête une étoffe blanche pliée ; tenant un éventail, elle invite les divinités à venir goûter aux offrandes. Puis elle feint de pleurer. On lui présente des hommes, pris dans l'assistance, très désireux, lui dit-on, de causer avec les divinités. Elle se retourne, regarde ces hommes, les accueille par des paroles engageantes, rit, plaisante, les bénit au nom des dieux. La même scène se répète avec d'autres assistants : la prêtresse alternant toujours les adorations, les larmes simulées et les plaisanteries.

Un premier repas a lieu, puis la musique reprend. La prêtresse s'assied au milieu du hangar, face au fond, la tête voilée. Après avoir adoré à trois reprises, elle se couche à la renverse, étendue raide (*dih throak*, d'où le nom de la cérémonie), la tête du côté de la porte. Elle tient à la main une baguette où sont attachés des grelots qu'elle secoue. On la couvre entièrement avec un voile et elle reste couchée, immobile, pendant que continuent la musique et les invocations. Le Medouon, jugeant que l'instant de la possession mystérieuse arrive, éteint toutes les bougies, toutes

1) *Th* a ici la même valeur qu'en anglais.

Digitized by Google

les lumières; la pièce étant ainsi plongée dans la plus complète obscurité, la prêtresse, possédée par les esprits, s'agite avec frénésie. (Je présume que l'obscurité est faite afin de cacher l'obscénité de ses mouvements dans cette position couchée.) Lorsque le musicien rallume les bougies, elle est couchée, immobile et comme morte d'épuisement. Au bout de quelque temps, elle fait sortir ses bras croisés de sous le voile, afin de recevoir des grains de riz grillé qu'on place dans ses mains. La musique continue. La secousse des grelots, la possession et l'extinction des bougies peuvent encore avoir lieu une seconde fois. Enfin la cérémonie se termine par une adoration générale et par le festin habituel.

J'ai peu de détails sur l'autre cérémonie, *Dayap*, qui dure aussi une nuit, ou peut-être moins longtemps : le mot *dayap* signifiant « crépuscule ». Elle a lieu avec prêtresse et Medouon, ou musicien à tambour plat, mais sans Kadhar, ou guitariste. C'est là une différence avec la précédente cérémonie. Throak et Dayap paraissent communs aux musulmans et aux païens de la vallée de Parik.

VIII

LES RITES AGRICOLES

A plusieurs reprises, j'ai fait allusion aux barrages et aux canaux d'irrigation des Tchames qui paraissent, de tout temps, s'être distingués dans les travaux de la culture du riz. J'ai dit aussi qu'ils attribuaient au roi divinisé Po-Klong-Garaï l'invention de l'art d'irriguer les rizières afin de suppléer à l'insuffisance des eaux de pluie. Les vestiges de leurs travaux de canalisation sont encore reconnaissables dans la plupart des plaines de l'Annam, au Binh-Dinh, à Nha-Trang, par exemple. Au Binh-Thuan, où leurs descendants se sont maintenus jusqu'à présent, les *Rabong* « canaux d'irrigation » sont encore très nombreux, ainsi que les *Banœk* « barrages, prises d'eau » qui saignent les rivières et leurs affluents.

A deux lieues en amont du temple du Po-Klong-Garaï, sur la

Digitized by Google

ces petits génies à venir goûter aux offrandes : fleurs, cocos, grains de riz grillé, et leur disent, en présentant un cheval : « Nous vous consacrons cet animal ». Dès lors, le cheval ne peut se perdre ou être volé; tout possesseur illégitime tomberait malade.

A ces génies familiers, les Tchames s'adressent plus spécialement, paraît-il, à deux cérémonies appellées *Throak* et *Dayap*. J'émets une restriction dubitative, parce qu'il est assez difficile de démêler la nature des cérémonies et celle des divinités adorées, les Tchames ayant, sous ce dernier rapport, une grande largeur d'esprit. Ces cérémonies ont lieu à la maison.

La cérémonie *Throak*[1], pour invoquer les *écureuils*, et aussi, dit-on, le dieu Po-Klong-Garaï, est faite, surtout en cas de maladie, avec Meduon, musicien à tambour plat, Kadhar, guitariste, et Padjao ou Radja, prêtresse. Le hangar étant élevé, les chevreaux égorgés, les vivres préparés, les musiciens et la prêtresse, tous vêtus de blanc, viennent au commencement de la nuit. L'orchestre commence, la prêtresse place sur sa tête une étoffe blanche pliée; tenant un éventail, elle invite les divinités à venir goûter aux offrandes. Puis elle feint de pleurer. On lui présente des hommes, pris dans l'assistance, très désireux, lui dit-on, de causer avec les divinités. Elle se retourne, regarde ces hommes, les accueille par des paroles engageantes, rit, plaisante, les bénit au nom des dieux. La même scène se répète avec d'autres assistants : la prêtresse alternant toujours les adorations, les larmes simulées et les plaisanteries.

Un premier repas a lieu, puis la musique reprend. La prêtresse s'assied au milieu du hangar, face au fond, la tête voilée. Après avoir adoré à trois reprises, elle se couche à la renverse, étendue raide (*dih throak*, d'où le nom de la cérémonie), la tête du côté de la porte. Elle tient à la main une baguette où sont attachés des grelots qu'elle secoue. On la couvre entièrement avec un voile et elle reste couchée, immobile, pendant que continuent la musique et les invocations. Le Medouon, jugeant que l'instant de la possession mystérieuse arrive, éteint toutes les bougies, toutes

1) *Th* a ici la même valeur qu'en anglais.

Digitized by Google

les lumières; la pièce étant ainsi plongée dans la plus complète obscurité, la prêtresse, possédée par les esprits, s'agite avec frénésie. (Je présume que l'obscurité est faite afin de cacher l'obscénité de ses mouvements dans cette position couchée.) Lorsque le musicien rallume les bougies, elle est couchée, immobile et comme morte d'épuisement. Au bout de quelque temps, elle fait sortir ses bras croisés de sous le voile, afin de recevoir des grains de riz grillé qu'on place dans ses mains. La musique continue. La secousse des grelots, la possession et l'extinction des bougies peuvent encore avoir lieu une seconde fois. Enfin la cérémonie se termine par une adoration générale et par le festin habituel.

J'ai peu de détails sur l'autre cérémonie, *Dayap*, qui dure aussi une nuit, ou peut-être moins longtemps : le mot *dayap* signifiant « crépuscule ». Elle a lieu avec prêtresse et Medouon, ou musicien à tambour plat, mais sans Kadhar, ou guitariste. C'est là une différence avec la précédente cérémonie. Throak et Dayap paraissent communs aux musulmans et aux païens de la vallée de Parik.

VIII

LES RITES AGRICOLES

A plusieurs reprises, j'ai fait allusion aux barrages et aux canaux d'irrigation des Tchames qui paraissent, de tout temps, s'être distingués dans les travaux de la culture du riz. J'ai dit aussi qu'ils attribuaient au roi divinisé Po-Klong-Garaï l'invention de l'art d'irriguer les rizières afin de suppléer à l'insuffisance des eaux de pluie. Les vestiges de leurs travaux de canalisation sont encore reconnaissables dans la plupart des plaines de l'Annam, au Binh-Dinh, à Nha-Trang, par exemple. Au Binh-Thuan, où leurs descendants se sont maintenus jusqu'à présent, les *Rabong* « canaux d'irrigation » sont encore très nombreux, ainsi que les *Banœk* « barrages, prises d'eau » qui saignent les rivières et leurs affluents.

A deux lieues en amont du temple du Po-Klong-Garaï, sur la

Digitized by Google

rivière de Panrang, le *Banœk-Shah*, dont la construction est attribuée au grand roi légendaire, fait la richesse de la plaine fertile de la rive droite. Sur l'autre rive, au-dessous de la colline du Po-Klong-Garaï, sont deux prises d'eau beaucoup moins importantes que la précédente. L'autre rivière, qui arrose la plaine de Panrang (le Krong-Byuh), est coupée par de nombreux barrages. Il en est de même à Parik, sur le principal cours d'eau et sur ses deux petits affluents. Les canaux d'irrigation sont moins importants dans les plaines de Padjaï et de Karang.

Les barrages étant refaits chaque année, par construction il faut entendre le choix de l'emplacement, le creusement du canal et l'édification du premier barrage.

Tous les ans, au premier mois tchame, les canaux sont nettoyés, curés, réparés par les propriétaires des rizières arrosées. Les *Ong-Banœk*, « chefs des barrages », font des offrandes de vivres, cabris, poulets, aux divinités protectrices des rizières et des canaux, principalement à Po-Nagar et au Po-Klong-Garaï. Un peu plus tard a lieu la réfection des barrages. Chaque Ong-Banœk se rend à sa prise d'eau où il habitera pendant quelques jours dans une petite hutte élevée au bord de la rivière. Étalant des vivres : œufs, gâteaux, cabris, poulets, une bouteille d'eau-de-vie et cinq chiques de bétel, il adore les divinités, les invite à goûter à ses offrandes, et les informe qu'il va commencer le barrage, disant : « Aujourd'hui, jour et heure propices, j'inaugure la construction du barrage. Que votre protection, ô dieux, le rende ferme et inébranlable ! » Prenant ensuite trois pieux, il les plante dans le lit de la rivière dont les eaux sont très basses à cette époque de l'année. Contre ces pieux, il appuie trois pièces de bois couchées, il ajoute trois pierres, trois fascines de lianes, trois mottes de terre et des feuilles d'arbre. Remontant sur la rive, il adore à nouveau les divinités, les informe que le barrage est commencé. Alors les gens du peuple, qui ont préparé et apporté les matériaux : pieux, étais, pierres, fascines, paille, etc., descendent dans le lit de la rivière et continuent le travail. En principe, chaque propriétaire doit contribuer à l'œuvre en proportion de l'étendue de ses champs arrosés par la prise d'eau. Quel que soit

Digitized by Google

le temps employé à construire le barrage, l'Ong-Banœk doit rester en retraite dans la hutte au moins pendant trois jours et trois nuits consécutives. Sous peine de le faire rompre, il doit, à ce moment, s'abstenir de toutes relations sexuelles, même légitimes. Au bout des trois jours, ou bien lorsque le barrage est achevé si la construction exige plus de trois jours, l'Ong-Banœk rentre chez lui. S'il est musulman, il invite les Imâms et les Katip à faire un repas. S'il est païen, il invite Bashêh, Tchamenei, Kadhar et Padjao; il tue un chevreau, prépare des vivres de toutes sortes et huit chiques de bétel qu'il offre aux divinités protectrices en les adorant le premier; les prêtres les adorent ensuite, et tous mangent le festin préparé. Dès lors, l'eau ne tardera pas à couler dans les canaux, et les labours commenceront. Au septième mois de l'année tchame, époque de la floraison du riz, chaque Ong-Banœk adore encore les divinités protectrices en leur offrant quelques vivres, une bouteille d'eau-de-vie, cinq chiques de bétel. Au temps de la moisson, il renouvelle ses offrandes et ses adorations.

Après les semailles, si la sécheresse est trop forte, si les pluies font défaut pour humecter les champs ou gonfler les rivières, les Tchames font entre eux des collectes afin de ramasser toutes sortes de vivres : cabris, poulets, riz, gâteaux, bananes, cocos, eau-de-vie, ainsi que de l'arec, du bétel, des grains de riz grillé et des bougies. Puis les prêtres et le peuple, orchestre en tête, se rendent processionnellement aux barrages pour invoquer les divinités et en obtenir la pluie. Il arrive aussi, actuellement, que les autorités annamites envoient aux Tchames païens et aux musulmans l'ordre de prier selon leurs usages et d'invoquer leurs divinités respectives afin d'obtenir la pluie.

Des sacrifices périodiques sont encore effectués dans le but d'assurer la régularité des irrigations. Ainsi, tous les sept ans, le sacrifice du buffle blanc au Tchœk-Yang-Tau, à Panrang; des poulets noirs au village de Tchakling, à Panrang; des cabris noirs en d'autres lieux.

J'ai déjà mentionné les traditions persistantes et générales de sacrifices humains qui avaient lieu jadis. Les Ong-Banœk, dit-on,

Digitized by Google

cherchaient, à la tombée de la nuit, un enfant de quatre à cinq ans, mal gardé, de préférence de bonne famille; ils l'enlevaient furtivement et le noyaient aux prises d'eau comme offrande aux divinités protectrices.

Les Tchames du Binh-Thuan et spécialement ceux de Panrang reconnaissent trois sortes de champs sacrés : les *Hamou-Taboung*, les *Hamou-Tchagnerov* et les *Hamou-Klêk-Laoa*. Je n'ai que très peu de renseignements sur les *Hamou-Taboung* « les rizières interdites ». Ce seraient peut-être des propriétés des princes tchames de jadis, qui les faisaient cultiver en observant des rites de grande importance. Les seigneurs disparus, le peuple ne sut plus observer les prescriptions rituelles; en conséquence, des épidémies décimèrent les hommes et les bestiaux et, par crainte, ces champs furent abandonnés, devinrent des « rizières interdites » [1].

J'ai des renseignements assez nombreux sur les deux autres catégories qui paraissent être, chez les Tchames, les véritables *Hamou-Po-Yang* « les champs des divinités », surtout de la déesse Po-Nagar, qui est devenue une sorte de Cérès. Mais je dois dire que ces renseignements présentent quelque confusion résultant, soit de la nature propre d'un état de choses qui s'est altéré et dégénéré, soit du manque de clarté des informations qui sont plus difficiles à recueillir chez les Tchames que chez les Khmêrs. Toujours est-il que Hamou-Tchagnerov et Hamou-Klêk-Laoa sont labourés et récoltés avant les autres champs, en exécutant des cérémonies traditionnelles qui accompagnent les offrandes aux divinités protectrices. A Panrang, ces rites sont observés rigoureusement par les musulmans aussi bien que par les païens. A Parik, la désuétude est beaucoup plus marquée.

Les *Hamou-Klêk-Laoa* « champs de furtif labour » seraient, paraît-il, labourés les premiers. Il y aurait comme une idée de crime dans le fait de déchirer et d'ensemencer la terre. Dans

1) Je signalerai, en passant, l'identité du mot tchame *taboung* avec le *tabou* « l'interdit » des Polynésiens. Il y aurait une foule de remarques de ce genre à faire, en comparant la langue tchame aux divers dialectes de la Malaisie et de la Polynésie.

Digitized by Google

l'esprit des Tchames, cette opération rappellerait la fécondation sexuelle.

Au deuxième mois tchame (juin), les propriétaires cherchent dans les traités un jour propice. A ce jour-là, au premier chant du coq, c'est-à-dire vers trois ou quatre heures du matin, deux hommes, l'un conduisant l'attelage des buffles, l'autre tenant la charrue, se rendent sans bruit au champ des divinités; dans le plus grand silence, ils tracent trois sillons autour du champ et se retirent de même. A l'aube, le propriétaire va flâner de ce côté, comme par le plus grand des hasards. A la vue des sillons, il s'arrête, feint une vive surprise, et s'écrie : « Qui donc est venu labourer furtivement mon champ cette nuit? » Il rentre chez lui à la hâte, fait égorger un chevreau ou bien des poulets, fait préparer les vivres, cinq chiques de bétel, des bougies, et les trois eaux lustrales : eau de bois d'aigle, eau de potasse et eau de citron, ainsi qu'un flacon d'huile. Puis il retourne au champ avec l'attelage et les offrandes préparées. Allumant les bougies et étalant les vivres, il adore Po-Nagar, Po-Klong-Garaï et toutes les divinités, disant : « Je ne sais qui a furtivement labouré mon champ cette nuit. Pardonnez, ô dieux, à ceux qui sont coupables de ce méfait! Agréez ces offrandes. Bénissez-nous. Permettez-nous de continuer ce travail! » Il profère lui-même la réponse : « C'est bien, laboure ! »

Avec les eaux lustrales, il lave ou asperge les buffles, le joug, la charrue. L'huile sert à oindre la charrue et à faire des libations à la terre. Dans le champ sont aussi enterrées les cinq bouchées de bétel. Puis le propriétaire sème, sur les sillons tracés, une poignée de paddy qu'il a apportée, et il mange les vivres avec ses gens. Tous ces rites étant accomplis, il peut labourer et semer le champ à sa guise.

Lorsque le riz de ce champ « de furtif labour » a grandi assez pour que ses tiges « cachent les tourterelles », des canards, des œufs de poules sont offerts aux divinités. A la floraison (septième mois des Tchames), ont lieu de nouvelles offrandes faites, de même que les précédentes, dans le champ, par le propriétaire, à Po-Nagar, aux autres divinités, « aux pères, aux mères ». Ce

Digitized by Google

sont généralement cinq plateaux de riz, deux poulets bouillis, une bouteille d'eau-de-vie et cinq chiques de bétel[1].

Enfin, lorsqu'arrive la maturité du riz de ce champ « de furtif labour », riz qui doit être moissonné en premier lieu, le propriétaire fait porter au champ les vivres ordinaires : deux poulets bouillis, cinq plateaux de riz, gâteaux, tabac, cinq chiques de bétel, la bouteille d'eau-de-vie, une bougie et la faucille. Quelquefois un Tchamenei est invité. Sur des étoffes blanches qui recouvrent des nattes placées sur le talus de la rizière, sont étalés les plateaux d'offrandes. La bougie est allumée, le Tchamenei, ou à son défaut le propriétaire, invoque les divinités protectrices, les invite à venir goûter à ces mets. Puis le maître du champ, prenant la faucille et une pièce d'étoffe, coupe au milieu de la rizière trois tiges de riz; il coupe encore trois poignées sur le côté et place le tout dans sa serviette. Ce sont les prémices de Po-Nagar la déesse de l'agriculture. Emporté à la maison, battu, égrené, pilé au mortier pour le décorticage, le riz nouveau des trois petites javelles est offert à la déesse en lui disant : « Goûtez, ô déesse, à ces prémices moissonnées à l'instant. » Ce riz est ensuite mangé. Sa paille et son écorce sont immédiatement brûlées à la maison.

Ayant mangé le riz des prémices, le propriétaire prend les trois tiges coupées au milieu du champ, les passe à la fumée du bois d'aigle et les suspend dans sa maison en attendant les prochaines semailles. Ce sera la semence des trois sillons des rites. Toutes ces cérémonies étant achevées, le maître s'occupe alors de moissonner ce champ et les autres.

Ces rizières de furtif labour, dont nous venons de voir les rites, existent, il me semble, chez chaque propriétaire aisé. Les *Hamou-Tchagnerov*, qui forment l'autre catégorie de champs sacrés, paraissent être en plus petit nombre : un champ, deux champs

1) Je parle si souvent de ces chiques mâchées par tous les Indo-Chinois entre leurs repas que je crois utile, pour les lecteurs qui ne seraient pas au courant, de dire sommairement que ce léger excitant si prisé est fait d'une feuille de poivre-bétel légèrement enduite de chaux et roulée autour d'un quartier de noix d'arec.

Digitized by Google

peut-être par village. Pour labourer ceux-ci, le propriétaire fait de même préparer les vivres, le tabac, l'huile et les trois eaux lustrales, mais laboureurs et attelages se rendent au champ Tchagnerov en plein jour, « lorsque le soleil plonge derrière la cime des arbres », c'est-à-dire lorsque approche l'heure de dételer. Un Tchamenei est invité à offrir aux dieux les vivres étalés, comme dans les rites des champs de furtif labour, sur des étoffes placées sur des nattes étendues sur le talus de la rizière. Ce Tchamenei et le propriétaire font les adorations habituelles en disant : « Nous désirons labourer ce champ Tchagnerov. Soyez-nous favorables, ô dieux ! Bénissez-nous, bénissez nos buffles ! » Après le repas, les eaux lustrales et l'huile servent à laver et à oindre la charrue et l'attelage. Le propriétaire trace ensuite les trois sillons sur la périphérie de son champ; il fait des libations avec le reste de l'huile, sème une poignée de riz, dételle et ramène ses buffles à la maison, à l'heure où ces animaux cessent habituellement leur travail quotidien; il a pris ses mesures en conséquence. Le jour suivant, il achève de labourer son champ. Certains Tchames prétendent que les offrandes aux divinités sont renouvelées à l'époque de la floraison et au temps de la moisson. Peut-être ceux-là confondent-ils les rites des champs Tchagnerov avec les rites des champs Klêk-Laoa? C'est ce qui me paraît résulter d'une note écrite par un lettré indigène sur les champs Tchagnerov. Cette note, d'allure quelque peu doctorale, s'écarte sensiblement des us et coutumes populaires que j'ai recueillis par renseignements; en substance elle dit ceci :

« La rizière Tchagnerov, choisie dans une plaine, est considérée comme étant la reine des autres rizières. La cérémonie Tchagnerov ne se rapporte qu'au labour, le riz de cette rizière étant moissonné comme le riz des rizières ordinaires. Il n'y a généralement qu'un officiant par village; peu de gens connaissent bien les rites de cette cérémonie. Les autres habitants viennent y assister pour s'instruire. L'opérateur fait aux divinités les offrandes habituelles. Retroussant et nouant sa robe, il adore à l'orient les dieux Adit et Aditéak (Aditi ?). Il recommence ses adorations en se tournant successivement vers les quatre points

Digitized by Google

intermédiaires du compas, adorant les seigneurs, les divinités du riz, les aînés, les cadets. Au milieu de la rizière, il plante une bêche dans le sol, adore la déesse Po-Nagar et le dieu Père. Revenant à l'attelage, il trace cinq sillons tout autour du champ. Le sol est ensuite frappé de trois coups de verges près du buffle qui est du côté extérieur, puis de trois coups près du buffle intérieur. La charrue est dételée. L'opérateur dénoue sa robe en disant : « Puisse le malheur s'écarter de moi ! » Invoquant une dernière fois les divinités, il jette la semence sur les sillons. »

IX

LA RÉCOLTE DU BOIS D'AIGLE

D'autres rites, d'une nature toute spéciale, ceux de la récolte du bois d'aigle, quoique pratiqués aujourd'hui par des musulmans, remontent sans doute à une haute antiquité et n'ont absolument rien de commun avec la doctrine islamique. L'essence précieuse, parfumée, brune ou noire d'aspect, que les Tchames appellent *gahlao*, sert, on l'a vu, à une foule de cérémonies religieuses ou superstitieuses ; elle servait aux sacrifices que faisaient leurs rois ; elle est employée actuellement dans les cérémonies accomplies par les rois de l'Annam. Au Binh-Thuan, l'une des rares provinces qui paient le tribut de bois d'aigle, la redevance incombe entièrement au village tchame de Balap, dans le nord de la vallée de Panrang. A la tête du village, spécialement chargé d'assurer le tribut, est un petit dignitaire tchame appelé *Po-Gahlao* « seigneur du bois d'aigle ». La fonction est héréditaire dans une famille de ce village, aujourd'hui peuplé exclusivement de musulmans. Je présume que les nombreuses pratiques que s'imposent les habitants de Balap sont bien antérieures à leur conversion à l'islamisme.

Sous les ordres du Po-Gahlao, seize hommes du village, choisis parmi les plus expérimentés, sont des chefs d'escouades de recherches ; on les appelle *Kagni*. Du Po-Gahlao relèvent encore sept

Digitized by Google

hameaux peuplés de ces montagnards que les Tchames appellent — et qui s'appellent eux-mêmes — *Orang-Glaï*, « hommes des bois ». A la tête de chacun de ces hameaux est un chef montagnard appelé *Po-Va*.

Pendant la sécheresse périodique qui caractérise les deux derniers mois de l'année tchame, c'est-à-dire mars et avril, le Po-Gahlao se rend aux montagnes. C'est l'époque des recherches. Avant de partir, il fait sacrifier des chevreaux et offrir des festins aux divinités protectrices du bois d'aigle : Po-Klong-Garaï, Po-Romé, Po-Nagar, Po-Klong-Kashêt et Po-Klong-Garaï-Bhok. Il les adore ainsi que les ancêtres et les informe de l'entreprise ; il cherche dans les traités un jour, une heure propices au départ et sort après avoir fait les dernières recommandations à sa femme. Pendant son absence, qu'on s'abstienne dans sa maison de tout ce qui pourrait nuire aux recherches : jeux, divertissements, insultes ou paroles violentes. La femme ne doit recevoir aucun étranger. Inutile de parler de l'adultère ; il est bien connu que ce crime causerait les plus graves malheurs. Pendant tout le temps des recherches, le Po-Gahlao lui-même doit observer les pratiques suivantes : s'abstenir de toutes relations sexuelles, n'insulter ou ne gourmander personne et ne pas manger de poisson *hakan*. Plusieurs prétendent qu'en aucun temps, le maître du bois d'aigle ne peut manger de ce poisson. Donc, il se rend aux montagnes afin de camper dans un hameau d'Orang-Glaï. Il emmène avec lui une partie des *Kagni* ou maîtres-chercheurs du village de Balap. Tous ceux-ci observent les mêmes abstinences et ont fait les mêmes recommandations à leurs épouses. A ces Tchames se réunissent les montagnards pour former six escouades placées sous la direction des Kagni tchames de la plaine et des Kagni montagnards. Avant de commencer les recherches, des chevreaux sont encore sacrifiés en l'honneur des divinités. Tous festoient avec les restes du repas offert aux dieux et chaque escouade, composée de Tchames et d'Orang-Glaï, part pour explorer ses bois, ses montagnes, son domaine en un mot, toujours le même pour chacun des six hameaux de sauvages ; le septième hameau étant chargé de la réception du Po-Gahlao et des Kagni tchames.

Digitized by Google

Toute troupe qui, volontairement ou involontairement, empiéterait sur le domaine traditionnel d'une autre escouade devrait payer une amende de vin, poules, canards et bétel, vivres offerts aux divinités et mangés par les offensés.

En quittant leurs cases, les montagnards, aussi bien que les Tchames, ont fait les recommandations d'usage à leurs femmes Pas d'insultes, pas de disputes, sinon les ours et les tigres déchireraient les explorateurs. Pas de relations sexuelles, pas de réceptions d'étrangers, ce qui ferait disparaître les veines du bois d'aigle. Pour plus de sûreté, les Orang-Glaï barrent les voies d'accès de leurs villages qui deviennent *taboung* « interdits ». De plus, tous les chercheurs de bois d'aigle emploient alors un langage de convention pour désigner la plupart des objets usuels. Ainsi, le feu devient *le rouge*, la chèvre est *l'araignée*, etc. D'autres termes, empruntés aux dialectes des tribus voisines, remplacent les mots des Tchames ou des Orang-Glaï. Le langage est à peu près identique chez ces deux derniers peuples.

Les escouades dont les recherches sont infructueuses reviennent au point de concentration, auprès du Po-Gahlao, faire de nouvelles offrandes aux divinités, et repartent ensuite.

Le gahlao, le bois d'aigle, est une excroissance parasite ou maladive qui pousse en bosses, en veines, sous l'écorce d'un gros arbre au cœur mou, appelé *goul*, qui ne croît que sur les montagnes. L'arbre est commun, mais les excroissances précieuses sont rares. Dès qu'un œil exercé les soupçonne à première vue, l'arbre est légèrement entaillé à son pied, et des traces, des veines qui courent sous l'écorce décèlent l'essence cherchée. Des indices certains ayant ainsi confirmé les prévisions, les divinités sont immédiatement adorées et remerciées, au pied de l'arbre. Les chasseurs prévoyants ont même gardé en réserve un lièvre qui est offert et mangé en l'arrosant d'eau-de-vie ou de boisson fermentée. L'arbre est abattu, ou bien un homme fait l'ascension en enfonçant dans l'écorce des petits piquets qui lui servent d'échelons. Si les divinités sont favorables, la récolte faite sur un seul arbre sera d'une livre [1], deux livres, ou, exceptionnellement,

1) La livre indigène vaut 600 grammes environ.

Digitized by Google

de trois livres. Après deux ou trois mois de recherches, les six escouades recueillent entre quatre ou cinq livres au minimum et quinze ou vingt au maximum.

A l'époque fixée pour le retour, les escouades se réunissent à quelque distance du village d'Orang-Glaï où le Po-Gahlao est resté pendant toute la durée de leurs opérations. Elles se préparent à faire une entrée solennelle avec gongs, tambours, sabres, lances et fusils. Le Po-Gahlao, entouré de tous les hommes, Tchames ou Orang-Glaï, restés près de lui, sort en grand cortège avec armes et instruments de musique. Il introduit tout le monde dans les hangars qui lui servent d'habitation. Des chevreaux sont égorgés, offerts aux divinités avec quantité de victuailles et mangés par les humains en grande liesse pendant deux jours et deux nuits. Bien repus, les Orang-Glaï prennent congé du Po-Gahlao qui songe à redescendre à Balap.

A mi-route, il fait prévenir son village; tous les habitants se disposent à le recevoir. En plaine, près du village, est élevé un hangar où des nattes sont étendues sur le sol. Les femmes préparent les vivres, l'huile, les eaux lustrales pour laver et oindre les pieds des maris. Les hommes saisissent les lances de parade, les cymbales, les tambours. Dès que le Po-Gahlao est en vue, sa femme va au devant, revêtue de ses habits de cérémonie, étoffes de couleur à filaments d'or. Les femmes des Kagnis et toute la population l'accompagnent au son des instruments de musique. Les deux cortèges se joignent et se dirigent vers le hangar où les femmes lavent les pieds des maris, leur offrent cigarettes et bétel. Les divinités sont adorées et invitées à goûter au festin. Le Po-Gahlao et sa femme dansent en l'honneur de ces divinités. Les Kagnis dansent ensuite. Cette fête du retour à Balap dure trois jours. Les prêtres musulmans du village, Imâms et Katip, y sont invités à manger. Des chevreaux sont encore offerts aux cinq divinités protectrices. Pendant ces trois jours de fête, le Po-Gahlao et les Kagnis gardent le bois d'aigle dans le hangar et continuent à observer toutes les abstinences prescrites. Les femmes atteintes d'impureté périodique doivent soigneusement se tenir à l'écart, de crainte de faire évaporer l'essence précieuse

Digitized by Google

qui deviendrait blanche, molle, inodore, comme le bois de l'arbre qui l'a produite. Après ces réjouissances de trois jours, le cortège se reforme pour porter en pompe le bois d'aigle et le remettre au préfet annamite de Panrang, à deux lieues de Balap. La livraison étant faite à cette autorité, le bois d'aigle perd son caractère sacré; ce n'est plus qu'un tribut de valeur que le Po-Gahlao emporte sans aucune cérémonie à la citadelle de Parik, séjour des mandarins provinciaux, à deux ou trois journées de Panrang. A son retour de Parik, le Po-Gahlao fait encore des offrandes, des actions de grâce aux cinq divinités protectrices et les informe que le tribut de bois d'aigle de cette année est livré.

En pleine saison des pluies, septième ou huitième mois de l'année tchame, le Po-Gahlao, accompagné de tous les Kagnis de Balap, se rend encore aux montagnes. Un buffle fourni par les Orang-Glaï est sacrifié et offert aux divinités du bois d'aigle, des monts, des bois, de la terre, de l'eau, du feu, du vent, qui sont invoquées en ces termes : « Venez tous, seigneurs, goûter à la chair de ce buffle, goûter aux vivres, à l'eau-de-vie, à la boisson fermentée que nous vous offrons en actions de grâces de votre protection passée. Protégez-nous de même dans l'avenir. Faites-nous obtenir promptement le bois d'aigle. Épargnez-nous les maladies. En vous, nous plaçons notre espérance! » Une liesse générale de trois jours suit pour consommer les offrandes faites à toutes ces divinités.

J'ai dit que les fonctions de « Maître du bois d'aigle » se transmettaient de père en fils dans une famille de Balap. Le nouveau Po-Gahlao, entrant en fonctions après la mort de son père, doit, avant toute autre opération de sa charge, aller sacrifier deux chevreaux sur un mont sacré, considéré comme la montagne mère du bois d'aigle. Il y fait porter les chevreaux et les vivres et il s'y rend accompagné des seize Kagnis de Balap. Il y convoque aussi les Orang-Glaï. Les chevreaux sont offerts aux divinités de la montagne, du bois d'aigle et de la terre. Revêtu de ses habits de cérémonie, vêtements de couleur ornés de fils d'or, le Po-Gahlao annonce aux dieux son entrée en charge, il demande leur protection en les adorant à trois reprises. Semant

Digitized by Google

de la bale de riz sur une étoffe blanche, il trépigne et danse sur cette écorce de riz, avançant et reculant trois fois sur l'étoffe. Après le repas, il partage ses Kagnis en six escouades et les envoie à la recherche du bois d'aigle trois jours durant. Ils doivent se borner à constater la présence de l'essence précieuse qui n'est jamais recueillie dans les forêts de ce mont sacré. C'est probablement la part des divinités. Au retour de ses Kagnis, le Po-Gahlao convoque les Orang-Glaï du village qui lui donne habituellement l'hospitalité et leur dit : « Gardez soigneusement ces bois. Arrêtez et amenez-moi quiconque oserait entailler, écorcer, couper ou équarrir leurs arbres ! » D'après les vieilles traditions, ceux qui se rendraient coupables de cette faute devraient acquitter l'impôt de bois d'aigle de l'année.

X

LES MUSULMANS. LEURS CÉRÉMONIES

J'ai dû mettre à la suite des cérémonies païennes tous ces rites de la cueillette du bois d'aigle qui incombent pourtant à un village entièrement musulman. Précédemment, à maintes reprises, j'avais fait allusion aux sectateurs de Mahomet qui comptent le tiers de la population tchame du Binh-Thuan. Il est temps d'étudier ces musulmans dans les croyances et les pratiques qui leur sont spéciales.

Les *Imâms* (appelés *Imœùm*, en vertu des lois de prononciation des lettres nasales de la langue tchame), dispersés dans la plupart des villages musulmans, sont exempts personnellement de corvées, ou plutôt les corvées qui leur incombent sont faites par les laïques. Leurs présidents, généralement un par mosquée, sont appelés *Ong-Grou* (*Ong*, « seigneur », en annamite et en tchame; *grou* est le *gourou*, « précepteur », en sanscrit). Ces Ong-Grou président aux cérémonies; ils nomment, paraît-il, les Imâms, et eux-mêmes sont élus par les Imâms. Au-dessous, les *Katip*, sorte

Digitized by Google

de diacres, de lecteurs, sont nommés par les Ong-Grou. Plus bas encore, les *Medine*, *Medouon* ou *Padouon* correspondent aux *Bilal* ou censeurs que nous verrons chez les musulmans du Cambodge. Mais les Medouon du Binh-Thuan sont des censeurs bien déchus. On donne aussi ce nom de *Medouon* à ces musiciens fonctionnant dans des cérémonies qui n'ont rien de commun avec la doctrine islamique. Tous ces dignitaires se rasent la tête, la figure et portent des vêtements blancs. Chez ces musulmans, on trouve aussi des femmes *Radja* ou *Mouk-Kaïng-Yang*, c'est-à-dire des femmes inspirées, dont le rôle se rapporte à des superstitions empruntées aux Tchames païens ou, peut-être, aux Javanais, et dont nous nous occuperons bientôt.

Selon les traditions locales, les prêtres musulmans avaient jadis la surveillance du palais royal, des femmes et des enfants, en l'absence des rois tchames. Ils venaient aussi prier pour les femmes en couches dans le palais. Quoique les rois fussent eux-mêmes païens, les prêtres de leur religion, Po-Théa ou Bashêh, n'entraient pas dans la demeure royale : le rôle que ces prêtres remplissent aux funérailles en offrant à manger aux cadavres aurait pu rendre leur présence funeste pour les femmes en couches.

Aujourd'hui, dans le Binh-Thuan, les prêtres païens et les prêtres musulmans ont entre eux d'excellentes relations. Isolés du monde islamique, les pauvres sectateurs de Mahomet n'ont aucun esprit de prosélytisme ; leurs pratiques religieuses, conservées plutôt par tradition, sont adultérées ou suivies d'une manière peu rigoureuse. Les ablutions ne sont pas régulièrement faites. Les cinq *vaktou* ou adorations quotidiennes n'ont guère lieu que le vendredi et pendant le mois du Ramadan. L'étude de l'arabe, du *Coran*, est tombée en désuétude. Pendant mon séjour, il n'existait dans tout le Binh-Thuan qu'un exemplaire du livre saint, conservé à Parik. Les prières récitées dans les mosquées sont des formules extraites des livres tchames ou des livres javanais, peut-être sont-ce des commentaires du *Coran*. Les pratiques contraires à la doctrine islamique sont très nombreuses. Ces musulmans ne mangent pas la chair du porc, il est vrai, mais

Digitized by Google

ils boivent avidement l'eau-de-vie et les boissons fermentées; ils vénèrent ou adorent les *Po-Yang*, les divinités tchames. Il ne faut pas s'y tromper pourtant; au fond, l'esprit de cette population est resté essentiellement musulman; elle se retrempera rapidement dans la foi de Mahomet, lorsqu'elle entrera en contact avec le monde islamique. Il y a quelques années, trois villages mahométans de Parik cessèrent brusquement d'adorer les Po-Yang tchames après le passage d'un étranger *hadji*, « pèlerin », qui condamna ces pratiques

S'ils n'ont pas le *Coran*, les Tchames musulmans du Binh-Thuan possèdent un livre très vénéré, sacré presque, qu'ils appellent *Nourshavan*. Il n'est permis de le copier que pendant le mois de Ramadan et le prix de la copie est un buffle donné au prêtre transcripteur.

Leurs mosquées (*megui*), communes à plusieurs villages, sont de simples cases, de misérables constructions en chaume où ils se réunissent le vendredi pour adorer Ovloh (Allah) et Po-Debata-Thuor « le seigneur dieu du ciel », divinité mal connue qui se confond peut-être avec Allah. Les réunions doivent comprendre au moins un Ong-Grou, deux Imâms, deux Katip et un Medine, en tout huit prêtres ou diacres. Des laïques assistent généralement à ces offices où les vieilles femmes apportent des vivres. Les prêtres commencent par tendre d'étoffes blanches le *mimbar*, l'estrade sainte remplaçant l'autel des autres religions. Ils adorent Allah en se tournant vers ce mimbar qui est, en ce pays, placé à l'ouest, côté de la Mecque. Ils adorent tous ensemble, puis ils recommencent à se prosterner les uns après les autres. Le Medine saisit un maillet, prie et frappe trois coups de tam-tam. Les deux Imâms prient ensemble, face à face, en se tenant mutuellement par les oreilles. Puis ils vont se placer aux côtés de l'Ong-Grou agenouillé devant le mimbar. Les diacres les rejoignent, de sorte que tous sont agenouillés sur une seule ligne; au centre les trois imâms, la tête ceinte du turban blanc, sur les côtés les diacres coiffés du bonnet malais. Les diacres se lèvent, prient, se prosternent seuls; ensuite, tous, prêtres et diacres, adorent ensemble en se prosternant à huit reprises. L'Ong-Grou

Digitized by Google

monte sur le mimbar, se tient debout, face à l'assistance et lit des versets, *Coran* ou Commentaires, écrits sur une pièce d'étoffe blanche qu'il déroule au fur et à mesure de sa lecture. Les assistants, prêtres, laïques, hommes et femmes répondent en invoquant Allah, en lui demandant bonheur et richesses. Après une dernière adoration générale, les vivres, jusqu'alors laissés au dehors, sont servis dans la mosquée. Les prêtres mangent les premiers. Les laïques mangent ensuite et ne se font pas faute de boire de l'eau-de-vie, même dans ce lieu saint. Les femmes emportent les restes. Cette cérémonie du vendredi dure plus d'une heure.

Ces musulmans pratiquent encore ce qu'il appellent la *Tubah*, cérémonie qui a pour objet de laver les péchés des vieillards. La famille invite Ong-Grou, Imâms et Katip, prépare des vivres, élève un hangar où sont disposés des étoffes blanches pliées, deux bougies, un plateau avec trois bols contenant de l'arec, du bétel et de l'eau. Le vieux est amené, les bougies sont allumées, du bois d'aigle est râpé dans l'eau. L'Ong-Grou récite des prières que tous répètent à sa suite; il recommence et fait répéter par le vieillard seul; tous les assistants reprennent en chœur. Les vivres sont mangés. La collation est suivie d'une prière en commun et d'une adoration générale.

L'instruction est donnée par l'Ong-Grou, ou par un Imâm qui enseigne aux enfants la lecture des prières. Le vendredi est jour de congé. Les parents qui conduisent pour la première fois leur enfant au maître font à celui-ci quelques cadeaux de riz gluant, gâteaux, bananes,

La circoncision, sur laquelle je n'ai pas de détails, est pratiquée lorsque les enfants atteignent l'âge de quinze ans environ. Elle n'a lieu qu'à de certaines époques qui reviennent une ou deux fois par an. Une curieuse coutume de Panrang, à cette occasion, est la chasse faite par ces enfants aux poules des Tchames païens du voisinage et la tolérance que montrent ces derniers.

Une cérémonie, beaucoup plus importante que la circoncision des garçons, est célébrée par ces Tchames musulmans lorsque leurs filles atteignent l'âge de quinze ans environ. On l'appelle

Digitized by Google

karœh, « clôture, fermeture ». Tant que son *karœh* n'a pas été accompli, la fillette est *taboung* « interdite »; elle ne peut songer ni au mariage ni à ses équivalents.

La cérémonie a lieu en adorant Allah, en vénérant Mahomet. Mais les pratiques idolâtres ne font pas défaut, non plus les adorations aux dieux et aux mânes des ancêtres. Selon les relations de famille ou de voisinage, on réunit les fillettes par groupe de deux, trois ou quatre, ayant l'âge voulu pour accomplir le karœh. Dans l'enclos de la famille de l'une de ces filles, de grands préparatifs sont faits. Deux hangars, se faisant face, y sont élevés, l'un pour la cérémonie, l'autre, plus petit, à l'ouest, pour la toilette. La fête commence dès la veille par un festin. L'Ong-Grou et les Imâms mangent les premiers, assis devant des nattes étendues en plein air et couvertes de plats. Quand ils ont fini, les femmes les remplacent : matrones invitées, parentes, amies, accourues de tout le pays, ayant roulé autour de leur tête des pièces de toile rayée rouge et bleu en guise d'énormes turbans. Les prêtres passent la nuit en lectures, en prières. Les jeunes filles couchent dans le hangar de toilette sous la garde de quatre vieilles femmes et ne doivent pas sortir de cette pièce, sous aucun prétexte. Vers sept heures du matin, leur toilette étant achevée, ces jeunes filles sortent, à la file, portant des vêtements de cérémonie : jupes de couleur rouge brun et plusieurs robes, rouges, jaunes, vertes; leur coiffure est une sorte de mitre triangulaire d'où retombent leur chevelure dénouée et des bandes d'étoffe de couleur; leurs bras sont chargés de bracelets, leurs doigts couverts de bagues; leurs oreilles sont entourées par des ficelles d'où pendent d'énormes faux pendants. Elles s'avancent très lentement, marchant sur les nattes étendues, précédées d'une vieille femme et d'un homme habillé de blanc qui porte sur ses bras un enfant d'un an, attifé à peu près comme elles, moins la coiffure. A la file, elles pénètrent dans le hangar de la cérémonie où les attendent les prêtres assis, récitant des prières. De l'huile et des eaux lustrales sont placées devant le chef qui s'en sert pour laver et oindre une paire de ciseaux. Il pose un grain de sel sur les lèvres de l'enfant qu'on lui présente d'abord; il lui coupe une

Digitized by Google

mèche de cheveux et lui offre de l'eau à boire. Chacune des jeunes filles vient à tour de rôle s'agenouiller devant l'Ong-Grou pour lécher le sel, se faire couper une mèche et se rincer la bouche. Les jeunes filles se retirent dans leur cabinet en observant le même ordre, le même cérémonial qu'à la sortie.

Le repas du matin a lieu ensuite. Les prêtres mangent les premiers, les laïques après. Vers dix heures, les jeunes filles sortent de nouveau; leur chevelure est nouée; elles sont simplement vêtues d'une robe blanche ouverte sur le devant et d'une jupe aux raies rouges et noires. Elles se dirigent lentement vers le hangar de cérémonie où les attendent encore les prêtres accroupis; elles viennent les honorer en faisant le salut classique que l'on pourrait qualifier d'adoration. L'une après l'autre, elles saluent le chef des Imâms, en mettant beaucoup de lenteur dans leurs mouvements. Elles s'agenouillent, lèvent les mains jointes, les abaissent, les posent à terre, font trois pas sur la paume des mains, les genoux restant en place; elles étendent le corps complètement à plat et posent leur figure dans la paume des mains jointes sur le sol. Elles se redressent sur les genoux en faisant trois pas en arrière sur les mains, rajustent sur leur jeune poitrine leur robe ouverte et dérangée par ces mouvements et recommencent à trois reprises. Après le chef, elles saluent aussi les autres Imâms. Les saluts achevés, les jeunes filles restent agenouillées devant les prêtres. Les parentes, les amies, les invitées viennent, à l'entrée du hangar, dire les dons (*alin*) qu'elles font à telle ou telle fille : riz, argent, buffles, pièces de terre même. Deux hommes répètent à haute voix l'énoncé de ces dons et le chef des Imâms en prend note par écrit. A chaque cadeau, la destinataire renouvelle aux prêtres son triple salut en l'honneur de la donatrice. Ces dons, souvent considérables étant donné le peu de fortune de ces gens, constituent probablement la future dot de la jeune fille; sans doute, ils sont faits à titre de réciprocité de famille à famille.

Les jeunes filles rentrent encore une fois dans leur cabinet de toilette, d'où elles ressortent un instant après pour apporter des plateaux de vivres, poulets, etc., des boîtes d'or ou d'argent

Digitized by Google

contenant du tabac, du bétel, de l'arec. Elles présentent ces plateaux à l'Ong-Grou qui prie et partage en deux parts toutes ces offrandes. Il fait le simulacre de donner une part au petit enfant dont il essuie la bouche et de manger lui-même l'autre part. Les jeunes filles emportent tous ces plateaux. Le festin général accoutumé termine cette cérémonie du karœh. Les fillettes peuvent dès lors songer à se choisir un mari selon les usages.

Chez les musulmans de Panrang, la cérémonie du mariage peut avoir lieu juste sept jours après que la demande a été transmise par les parents de la fille et agréée par le jeune homme. Sauf ce cas, qui est rare, il est considéré comme funeste de la célébrer avant que le mariage soit consommé. Les gens aisés la font après quelques mois de cohabitation; chez les pauvres, et c'est le cas le plus général, elle a lieu plusieurs années après; deux ou trois bambins assistent aux noces de leurs parents. Cette cérémonie tardive consacre une union libre, mais reconnue de tous; elle ne change pas beaucoup la situation du couple; le divorce est aussi facile après qu'avant. Ces gens prennent leur temps pour célébrer des noces qui sont coûteuses; il faut élever des hangars, tuer des buffles, des cabris, des poulets, préparer les vivres, les gâteaux, acheter l'eau-de-vie, afin de recevoir les prêtres, les amis, les parents, les vieillards, les notables. Les Imâms viennent en nombre, quelquefois dix et plus. A Parik, où la demande en mariage est plus généralement faite par le garçon, la cérémonie précède la cohabitation, de même que chez les Annamites. Je vais décrire la cérémonie de ces gens de Parik, qui, d'ailleurs, est à peu près semblable à celle des musulmans de Panrang.

Au jour fixé, à côté des hangars élevés pour la circonstance, cuisent les chevreaux, les poulets, les gâteaux, en grande partie apportés par les parents du garçon, ceux de la fille n'ayant guère fourni que le riz et la plupart des gâteaux. Vers le soir, les deux mariés s'habillent avec des étoffes de cotonnade blanche non ourlées. Le costume du jeune homme est à peu près celui des prêtres; la mariée jette un voile blanc sur une jupe et une robe de même couleur. Ils sortent de la maison, le marié tenant sa

Digitized by Google

femme par la main ou par un pan de sa robe; ils se dirigent vers le hangar où les attendent les prêtres et les diacres accroupis, récitant des prières et entourés de toute la parenté. Selon l'usage, des nattes ont été étendues sur le sol depuis la maison jusqu'au hangar, afin que les pieds des mariés ne touchent pas la terre. Les parents de la fille, s'adressant au jeune homme, lui disent : « Nous te donnons en mariage notre fille une telle. » — « J'accepte », répond celui-ci en étendant la main. Ces paroles sont répétées à trois reprises en face des Imâms servant de témoins. S'agenouillant devant les prêtres, le mari se prosterne trois fois; la femme les salue à son tour et rentre seule à la maison, laissant là son mari que deux des Imâms viennent assister en s'asseyant à ses côtés. Par leur bouche, l'Ong-Grou lui fait demander s'il accepte l'intermédiaire des prêtres pour sanctifier son mariage et quels sont les présents qu'il fait à sa femme. Le don, traditionnellement obligatoire, est une bague d'argent que l'Ong-Grou bénit en disant des prières. L'époux peut y ajouter d'autres présents à son gré : bracelets, buffles, charrettes, etc., qu'il se contente d'énumérer.

Il est bon de dire que tous les acteurs de cette cérémonie prennent, pour la circonstance, des noms, toujours les mêmes, empruntés aux saints personnages de la fondation de l'islamisme. L'Ong-Grou président est le seigneur Mohamat, le premier Imâm témoin est le seigneur Omar, l'autre, le seigneur Abubaker, le marié est le seigneur Ali ou le Baguindœu-Ali et l'épousée est Phoatimœu (Fathma).

Prenant la bague, les deux Imâms témoins se rendent dans l'intérieur de la maison en se tenant par les index accrochés mutuellement. Ils s'adressent à la mariée : « Hé, Phoatimœu, le Pô-Mohamat nous envoie te demander si tu agrées pour époux le Baguindœu Ali. » — « Je l'accepte avec joie » répond-elle. — « Le Pô-Ali te donne cette bague et tels présents. » — « Je les reçois ». L'un des prêtres passe la bague au doigt de l'épousée, l'autre étend sur les nattes une pièce d'étoffe blanche, puis ils ressortent en se tenant par la main et rendent compte de leur mission au président, en ces termes : « Phoatimœu agrée le sei-

Digitized by Google

gneur Ali ». L'Ong-Grou, prenant la main du marié, répète des prières à trois reprises et il invite les deux prêtres à conduire le jeune homme auprès de sa femme.

Le petit cortège se met en marche; les deux prêtres sont en tête; le marié les suit, flanqué de deux enfants également vêtus de blanc; l'un porte une boîte de bétel et l'autre la natte et l'étoffe qui feront la couche nuptiale. A la porte de la maison, le mari prend trois chiques de bétel qu'il écrase avec une pierre sur le seuil. A l'intérieur, quatre vieilles femmes étendent la natte et l'étoffe; l'épousée s'assied dessus, son mari se place près d'elle. Des bougies sont allumées. Les Imâms disent : « Voici votre couche nuptiale. Femme, voilà ton mari, l'acceptes-tu? » La jeune femme et les quatre vieilles répondent : « Nous l'agréons ». Les Imâms placent la main du mari dans celle de la femme que tiennent les vieilles. Des deux côtés on donne une petite secousse au couple qui est légèrement aspergé d'eau lustrale. Les Imâms le bénissent, lui font quelques recommandations morales et sortent après avoir répété des prières. La mariée prend du bétel, prépare une chique qu'elle place dans la bouche de son mari. Celui-ci jette sur elle une partie de ses vêtements. Ils sortent tous deux et vont se prosterner encore une fois devant les prêtres. La femme salue les parents de son mari qui lui font quelques présents traditionnels; le marié remplit ce devoir vis-à-vis de la famille de sa femme et il en reçoit quelques cadeaux. Les invités font ensuite des présents au couple, selon leur générosité, leur situation de fortune ou selon les convenances de réciprocité. Tous ces cadeaux sont notés par écrit. La noce finit par le festin accoutumé.

En ce qui concerne les funérailles, sitôt le décès, les musulmans dressent dans l'enclos de la famille un petit hangar où est déposé le cadavre. L'Ong-Grou, les Imâms viennent réciter des prières; le mort est lavé, roulé dans des étoffes de cotonnade blanche où ont été tracés des dessins mystiques. On le place sur une espèce de catafalque et on l'emporte pendant la nuit escorté de quatre imâms priant. Il est déposé dans une fosse provisoire, sans cercueil, simplement entouré de ses bandelettes, la tête du côté du

Digitized by Google

nord. On sait que les païens placent, au contraire, la tête au midi. Tous les assistants, hommes, femmes et enfants, prient le mort de ne pas revenir les tourmenter : « Reste ici, nous viendrons t'y faire visite. Ne te plains pas de tes parents, de tes descendants. Ne les accuse pas d'ingratitude. » La terre est rejetée sur le cadavre ; lorsque la fosse est à moitié pleine, tous les assistants se retirent, sauf les Imâms qui récitent encore des prières et achèvent de la combler. Si le défunt était très âgé, des planches sont quelquefois placées sur son corps, dans la fosse. Mais ce serait presque un sacrilège d'agir ainsi pour un homme mort dans la force de l'âge, sa famille en pâtirait.

Les Tchames musulmans pratiquent aussi ces sortes de services commémoratifs qu'ils appelent *Padhi*. Ils en comptent généralement sept : aux troisième, septième, dixième, trentième, quarantième, centième jour après l'enterrement et le dernier à l'anniversaire. La famille va faire, si possible, un repas près de la tombe qui est arrosée. Au cinquième Padhi, celui des quarante jours, les prêtres sont invités à venir prier en se plaçant à la tête et aux pieds de la fosse. Outre les vivres, le bétel, le tabac, on y porte alors de la vaisselle, des étoffes qui sont données aux prêtres après la cérémonie. Ici, de même qu'en plusieurs autres circonstances, on retrouve chez ces musulmans tchames l'influence affaiblie des rites antiques et des pratiques nationales.

Outre les Padhi périodiques, des services exceptionnels peuvent avoir lieu en cas d'accident, de maladie dans la famille.

Souvent, au Padhi du bout de l'an, a lieu, chez les musulmans du Binh-Thuan, l'exhumation qu'ils pratiquent tous, afin de transporter les ossements des fidèles en un lieu déterminé, en un lieu saint pour ainsi dire. Pour les gens de la vallée de Parik, c'est le *Gohoul-Prong*, « la grande dune » entre la vallée et le rivage de la mer, qui reçoit définitivement les ossements des musulmans. Les habitants de Panrang les enterrent au pied d'une colline appelée *Tchœk-Tadou* ou *Kadou*. A cette exhumation ont lieu de nouveau les cérémonies des premières funérailles, les prières des Imâms. Les ossements sont recueillis et

Digitized by Google

empilés dans une petite bière, où on place aussi les bagues d'or ou d'argent du défunt. Quelquefois, les pauvres font cette exhumation après quatre ou cinq mois. En général, elle a lieu pendant la saison des pluies.

XI

LES FÊTES RADJA DES MUSULMANS

Malgré les divergences qui distinguent les païens et les musulmans, il est difficile, souvent, d'établir des divisions nettes dans les pratiques observées par ces Tchames perdus dans ce coin de l'Asie. Nous avons vu précédemment que les rites agricoles sont exécutés par les sectateurs de Mahomet aussi bien que par les adorateurs de Po-Nagar. Quant aux rites de la cueillette du bois d'aigle, dont le caractère est exclusivement païen, ils sont pratiqués par des musulmans; ceci, il est vrai, paraît s'expliquer par cette supposition que le village de Balap, chargé de tout temps de cette cueillette, se serait converti plus tard à l'islamisme et aurait dû nécessairement conserver des rites dont l'observation rigoureuse est exigée, aux yeux des indigènes, pour obtenir la réussite de la tâche traditionnelle. Mais, comment expliquer la cause et l'origine des fêtes et des superstitions que je vais examiner, fêtes et superstitions qui sont beaucoup plus spéciales aux musulmans et que les païens n'observent qu'en faible partie? La fête *Radja* paraît, surtout à Panrang, remplacer, chez les musulmans, les fêtes de Katé et de Tchabaur que les païens consacrent aux ancêtres; et elle les remplace avec une exubérance de rituel exagérée. Cette fête Radja a lieu au neuvième mois tchame qui correspond à décembre-janvier de notre calendrier. Quelques-unes de ces cérémonies semblent nous reporter à Java, et peut-être est-ce là qu'il faut chercher l'origine de ces Radja (?).

Les préparatifs accoutumés sont faits dans l'enclos de l'un des habitants du village. Le hangar est élevé; son intérieur est tendu d'étoffes blanches formant velum. Au fond, une sorte d'auge, de

Digitized by Google

crèche grossière représente l'autel. Sur cet autel, des plateaux de bétel et de fleurs semblent représenter les divinités. A ces plateaux sont collées des bougies de cire qui seront allumées pendant la cérémonie. Des fils de coton passent autour des plateaux et des bougies. Devant cet autel, une dizaine de plateaux de vivres sont posés sur des nattes étendues sur le sol. Des étoffes tendues au plafond pendent des figures en papier: singes, chevaux, éléphants, jonques, roues de chars, etc. Une escarpolette attachée à deux colonnes servira à balancer l'officiante. Au moins trois imâms viennent assister à la cérémonie. L'orchestre est composé d'un violon, d'une flûte, d'une cymbale, de deux tambours javanais et d'un tambour plat recouvert de peau d'un seul côté que tient le *Medouon*, le principal acteur mâle de la fête; toutefois, son rôle est secondaire en regard de celui de l'officiante, une femme du village accoutumée à remplir ces fonctions et qu'on appelle « le corps femelle du Radja », et, par abréviation *Radja*, comme la cérémonie elle-même. Pendant deux nuits et trois jours, la malheureuse officiera, priant, dansant, adorant les mânes et les divinités, sans prendre d'autre repos que celui qu'elle peut goûter en se balançant elle-même sur l'escarpolette. Pour vêtements, elle a une jupe noire et une robe blanche; sur sa tête, un mouchoir à fleurs et une large bande à ornements dorés dont les bouts retombent sur ses épaules,

Au soir du premier jour, les préparatifs étant achevés, l'orchestre commence à jouer, les bougies sont allumées; le Medouon chante en battant la mesure sur son tambour plat, il invoque les divinités. La Radja danse des pieds et des mains, saute, rit, plaisante, se balance sur l'escarpolette. A trois reprises, tous les assistants poussent des hourrah. Les Imâms récitent leurs prières à chaque invocation du Medouon qui appelle successivement les dieux, les esprits, les mânes; au total, trente-huit, dit-on, sont invoqués nominativement. Plusieurs noms de ces génies semblent être javanais. Parfois, les assistants affectent de demander les noms au Medouon qui répond : « Ce sont des esprits d'outre-mer, nous ne devons pas dire leurs noms. Ainsi en ont décidé nos ancêtres. »

Digitized by Google

Ensuite les assistants, prenant du chaume de montagne (kuça indien), le lient en forme de torches épaisses comme le gros orteil, au nombre de sept. La Radja prend ces torches les unes après les autres, les allume à la flamme des bougies de l'autel, les fait tournoyer enflammées au nez des assistants, en frappe ceux-ci, qui simulent une grande frayeur et fuient au dehors en se bousculant, en poussant des cris effarés.

La première nuit, le jour suivant et le commencement de la seconde nuit sont ainsi remplis par les danses et les invocations en musique alternant avec les jeux et les repas. Vers le milieu de la seconde nuit, la femme jette un voile sur sa tête, frappe devant elle à coups redoublés avec une verge. Tous les assistants laïques se prosternent. Elle se couche à la renverse; on la couvre d'un linceul, elle s'agite, se trémousse ainsi étendue et voilée. Le Medouon, de son côté, précipite ses invocations; il appelle les seigneurs et maîtres les écureuils, c'est-à-dire les mânes qui habitent dans le corps de ces animaux. Enfin les trémoussements de la femme Radja s'apaisent. Elle croise ses bras et fait sortir ses mains de sous le linceul; on lui donne des pièces d'étoffe pliées qu'elle agite violemment. Puis on place dans ses mains des grains de riz grillés. Elle rejette le linceul à ses pieds. Fendant une canne à sucre en deux morceaux longs d'une coudée, les assistants placent ces morceaux dans ses mains. Elle les frappe l'un contre l'autre en cadence. Dans ses mains, on place encore deux de ces petites bourses que les indigènes portent attachées au bout de longues cordelettes. Elle se lève et danse. Les assistants apportent alors des plateaux de gâteaux, les couvrent de serviettes et les placent en ligne au milieu du hangar. Le Medouon, frappant sur son tambour plat, recommence ses invocations aux dieux, aux mânes, aux esprits des monts et des bois. Il s'interrompt pour manger avec les autres. Après le repas, il recommence aux sons de l'orchestre, pendant que la Radja danse ou se balance sur l'escarpolette.

Au deuxième chant du coq, heure où se lève l'étoile du matin, l'orchestre se tait et la Radja s'arrête. Tous écoutent le Meduon qui invoque successivement les dieux et les génies connus,

Digitized by Google

et qui danse en l'honneur de chaque divinité. On prend un morceau de bois qui est découpé grossièrement en forme de bateau muni de ses rames. Dans ce bateau, on verse un peu de liquide colorié en noir, en vert, en jaune, et un homme a l'air de le faire voguer, disant que l'embarcation vient de Java et de la Chine. Un autre homme se place sur une planche et, par convention fictive, se dit venir sur ce bateau. Il réclame le tribut et envoie un affidé le réclamer du maître de la maison où se donne la fête. Celui-ci répond qu'il ignore la langue javanaise. Le Medouon propose ses bons offices d'interprète. Au milieu des rires de l'assistance le tribut est réclamé à maintes reprises. Enfin, on finit par s'expliquer et des œufs, des gâteaux, des bananes sont portés au bateau, où l'on place aussi une façon de singe articulé que l'on fait mouvoir et gesticuler au milieu des rires de l'assistance. Deux hommes dansent d'une façon grotesque, puis, à l'aide d'aiguilles de bambous, ils piquent dans les plats, font voler au loin les gâteaux, en jargonant des langages étrangers, disant : « Nos filets prennent ici beaucoup de poissons ; en voilà deux, en voilà trois ». Les autres se disputent les gâteaux et les mangent en riant. Les assistants déchirent les toits et les cloisons du hangar où la Radja reste encore à se balancer sur son escarpolette. Vers le midi de ce troisième jour les prêtres et l'orchestre conduisent cette Radja au bord de la rivière qui coule devant le village. Elle s'assied sur une natte ayant à côté d'elle une cassolette où brûlent des fragments de bois d'aigle. Elle lance à l'eau le bateau portant le singe ; elle puise trois jarres d'eau et rentre chez elle, la cérémonie étant finie.

Outre ce grand Radja annuel qui, au dire des Tchames eux-mêmes, est la fête du nouvel an des ancêtres, les musulmans du Binh-Thuan pratiquent d'autres Radjas accidentels en cas de maladie, ou pour accomplir un vœu. Les rites varient beaucoup en nombre ou en importance. La famille fait toujours construire le hangar dont les matériaux doivent être neufs autant que possible et dont l'entrée est invariablement à l'ouest. L'intérieur est tendu d'étoffes blanches ; tout au moins les colonnes de bois seront revêtues de ces étoffes. Souvent la balançoire y est attachée.

Digitized by Google

Au fond du hangar, du côté de l'est, sont disposés les plateaux de feuilles de bétel et de fleurs qui représentent les génies, les ancêtres. Une étoffe plus richement ornée peut recouvrir la cloison derrière ces plateaux. Les vieilles femmes sont assises du côté du nord, ayant à côté d'elles les plateaux de vivres, plus ou moins nombreux selon l'importance de la cérémonie. Quelquefois on y voit des simulacres de jonques, de barques, de la grosseur de la jambe. Au sud, se place l'orchestre : une flûte, une cymbale et deux ou trois tambours longs dits tambours javanais. Ces instruments peuvent faire défaut, mais jamais ne manquera le Medouon et son tambour plat à une seule peau. Les Imâms invités s'asseyent au sud-est et font face au nord-ouest.

La femme Radja, la prêtresse de ce culte familial, peut être une femme attitrée dans ces fonctions ou bien une femme quelconque, souvent la maîtresse de maison elle-même. Avant de commencer, elle s'assied au milieu devant l'autel, mais en ayant soin de faire face au sud, du côté de l'orchestre.

La musique commence. Le Meduon frappe sur son tambour plat, invoque en chantant les divinités, les génies, les mânes, les ancêtres, leur offre les vivres qui ont été apportés. La Radja s'évente, agite de plus en plus vivement son éventail dans tous les sens; elle s'apaise de temps à autre. Elle adore les dieux, les ancêtres, les pères, les mères représentés par les plateaux de feuilles de bétel, leur demande la guérison du malade ou les remercie de cette guérison. Elle danse longuement au son des instruments. Danses, chants, invocations, peuvent durer toute la nuit avec alternatives de jeux, disputes, fuites simulées. Les vivres sont mangés d'abord par les Imâms, ensuite par les laïques. Au matin, la fête se termine par le lancement du bateau à l'eau.

J'ai été témoin oculaire d'une cérémonie de ce genre, mais très réduite, qui avait lieu à Panrang, chez de pauvres gens de mon voisinage, dont la fille, tourmentée par les esprits, s'évertuait à grimper aux cloisons. Il y avait urgence : la cérémonie eut lieu sur-le-champ, le matin même. L'orchestre se composait d'une flûte, d'une cymbale, de deux longs tambours javanais frappés d'un côté avec la main et de l'autre avec une baguette et du large

Digitized by Google

et plat tambour du Medouon. Sous un misérable petit hangar élevé dans la cour de la maison, trois piquets plantés en terre, drapés d'étoffes blanches représentaient l'autel et supportaient un ciel fait aussi d'une étoffe blanche. Entre ces piquets un gros plateau de bois portait les feuilles de bétel. Un bol de faïence avec cendres et braises servait de cassolette pour les brindilles de bois d'aigle. A côté, étaient disposés les plateaux de riz gluant et de bananes, collation des dieux et des invités. L'officiante, ici la vieille mère de la malade, avait mis des vêtements blancs; sa main droite tenait un éventail, la gauche un mouchoir rouge. Un autre mouchoir rouge était noué autour de son turban blanc. A chaque mouvement, elle rejettait sur son dos deux petites bourses plates suspendues à son cou par de longs cordons. Lorsque l'orchestre joua, elle se leva, s'éventa, s'agita et se trémoussa d'importance, invoquant à chaque danse un esprit différent. Le Medouon aussi invoqua les esprits en chantant. La collation termina la cérémonie.

Une autre fois, une mère donna un petit Radja pour un tout jeune enfant malade. C'était à trois heures de l'après-midi. Dans le petit hangar, elle avait tendu trois étoffes blanches attachées aux poteaux du fond. Une cuvette en cuivre contenant du bétel représentait les esprits, les mânes. A côté, étaient les offrandes : un peu de riz gluant, des bananes, de la menue monnaie de sapèques. Le Medouon versa de l'eau-de-vie dans des petites tasses, invoqua les divinités en chantant et en frappant son tambour. La mère commença à danser. Soudain, elle s'arrêta et exigea un cheval : les mânes l'ordonnaient. Le Medouon pria les esprits de ne pas insister : « on n'avait pas de cheval à portée ». Après quelques supplications la femme reprit sa danse de plus belle, agitant éventail et mouchoir rouge. Enfin elle s'assit, adora les dieux et brûla quelques brindilles de bois d'aigle.

Un autre jour, au village musulman de Balap, la femme, qui dansait à l'occasion d'une maladie, était encore jeune et assez jolie. Par sa bouche, les esprits exigèrent impérieusement un cheval. Un jeune homme se mit à quatre pattes et fut immédiatement enfourché. Sur cette monture, on offrit à la femme ins-

Digitized by Google

pirée des étoffes blanches, des bananes, de l'eau-de-vie. Mettant ensuite pied à terre, la Radja reprit la danse de l'éventail, accompagnée par les chants et le tambour du Medouon.

A Parik, en une circonstance analogue, pendant que le Medouon chante en frappant son tambour, la femme s'agite, se trémousse, tout en restant assise. De temps à autre, elle s'interrompt pour adorer les esprits, demander leur bénédiction. Elle reste ainsi en place du soir à minuit. Puis elle s'étend à la renverse ; on la recouvre d'un long voile. Dans ses mains, on place du riz gluant et du riz grillé. Au bout d'un quart d'heure d'immobilité, elle passe ces aliments aux assistants qui les mangent. Elle se découvre, se relève, mange un œuf et boit de l'eau-de-vie.

On voit que ces pratiques se rapprochent des cérémonies *Throak* que nous avons vues précédemment.

Une autre sorte de Radja, qui porte le nom spécial de *Radja-Kong*, eut encore lieu à Parik pendant mon séjour, afin d'accomplir un vœu fait par un chef de canton tchame. Ici, les femmes étaient simples spectatrices, les hommes seuls jouant un rôle dans cette cérémonie. Le chef de canton avait revêtu une robe et une écharpe ornées de fils d'or. Il était assisté par plusieurs jeunes gens vêtus de blanc, dont les habits étaient de forme annamite ; leur tête était ceinte de grosses cordes blanches, qui n'étaient autre que des pièces d'étoffes roulées, serrées, faisant deux tours et laissant retomber les deux bouts sur les oreilles. Dans le hangar, trois grands plateaux de bétel (*thung-hala*) furent passés à la fumée de bois d'aigle et placés sur des étoffes blanches étendues sur les nattes. A côté, était un bol d'eau de bois d'aigle.

Aux sons de l'orchestre, le Medouon, tenant à la main un éventail, danse et s'avance vers les plateaux, puis recule en dansant jusqu'au dehors du hangar ; il revient et recule à plusieurs reprises. On place, près des plateaux, des bouquets de fleurs d'arec. Le Medouon les saisit, casse un rameau et, tenant cette brindille d'une main, son éventail de l'autre, il fait des passes en l'honneur des divinités. Il jette les fleurs d'arec et recommence ses danses en avançant et en reculant.

Lorsque le Medouon s'arrête, c'est au tour du chef de canton,

Digitized by Google

maître de la maison, qui danse de la même manière, seul d'abord, puis accompagné de six des jeunes gens qui l'assistent, et qui se placent trois de chaque côté ; les sept hommes dansent en s'avançant jusqu'aux plateaux et en reculant jusqu'au dehors du hangar. Le maître de la maison prend un éventail, et, lorsqu'il arrive en dansant près des ptateaux, il les évente à trois reprises. Plus tard, il prend les fleurs d'arec, déchire un rameau, l'emporte au dehors en le tenant sur son épaule, revient, toujours en dansant, le jeter près des plateaux de bétel. Tantôt il danse seul ; tantôt les jeunes gens l'accompagnent; tantôt il laisse ces derniers opérer sans lui. Ces danses durent toute la nuit. Le jour est consacré au repos. La cérémonie recommence la nuit suivante et encore une troisième nuit. Il n'y a pas trace de possession à ce Radja-Kong. Les Imâms y assistent, récitent des prières et prennent part les premiers aux repas qui ont lieu pendant cette fête.

Outre les fêtes Radja, ces musulmans de Parik pratiquent aussi les cérémonies *Throak* et *Dayap* que nous avons vues précédemment. En toutes circonstances, et surtout en cas de maladie, les musulmans du Binh-Thuan s'empressent de faire des offrandes aux divinités, aux génies. A cet égard, il est difficile de constater des différences entre eux et les Kaphirs. Pendant mon séjour à Panrang, un de mes Tchames du Cambodge étant tombé malade, le chef de canton du pays, mon voisin, musulman lui-même comme le malade, fit égorger un chevreau qui fut cuit avec des tranches de tronc de bananier, découpé et offert aux divinités. En guise de table, une natte avait été étendue en plein air par la vieille sage-femme du village. Outre la chair du chevreau, les divinités étaient invitées à goûter à des œufs, à une bouteille d'eau-de-vie, et on les priait d'avoir pitié du malade. Trois Imâms étaient là, priant aussi Allah ; ils goûtèrent aux vivres, après les divinités bien entendu. Les laïques mangèrent leurs restes et burent l'eau-de-vie.

Digitized by Google

XII

LES TCHAMES DU CAMBODGE

Afin de compléter cette étude des derniers descendants des anciens habitants du Tchampa, il est nécessaire de donner un aperçu des Tchames du Cambodge. Ceux-ci, tous musulmans à l'heure actuelle, librement en contact avec le monde islamique, ont complètement renoncé aux cérémonies païennes de leurs ancêtres et, sauf quelques faibles et rares vestiges, nous ne retrouvons plus trace ici des curieuses pratiques que nous avons rencontrées dans les vallées de Panrang, de Parik, de Padjaï, de Karang, au Binh Thuân.

Outre ceux du Cambodge qui, de beaucoup, forment le groupe le plus important, il y a aussi des Tchames en Cochinchine française et à Siam, ayant tous le même dialecte, la même religion et, à part quelques insignifiantes nuances, ayant tous les mêmes mœurs et les mêmes coutumes. Le total de cette population, jetée hors de son ancienne patrie et dispersée dans les trois pays que je viens de nommer, est de cent mille âmes au maximum. Presque toujours, les Européens appellent très improprement *Malais* ces Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française. Cette dénomination erronée provient du défaut de nos connaissances et aussi de ce fait qu'il y a parmi eux quelques familles malaises, également musulmanes et s'alliant avec ces Tchames. Mais les gens originaires de la Malaisie n'atteignent pas le vingtième du chiffre de cette population tchame.

A quelle époque faut-il fixer l'établissement de ces colonies? Les plus récentes remontent à la fin du siècle dernier et au commencement du siècle actuel. Mais la plupart doivent dater d'une antiquité bien plus reculée. Il y eut probablement infiltration continue ou, plus exactement, des exodes échelonnés à la suite, soit des désastres nationaux, soit même des captures de guerre faites par les Cambodgiens. Ces îlots tchames, dispersés dans le royaume khmèr, conservèrent ou adoptèrent progressivement

Digitized by Google

l'islamisme et gardèrent leur langue et leurs mœurs légèrement influencées par le nouveau milieu.

Si nous passons rapidement en revue ces diverses colonies, nous rencontrons un petit groupe de deux villages dans l'arrondissement de Tay-Ninh, au nord-est de la Cochinchine française. Un groupe beaucoup plus important est celui de Chaudoc, dans l'ouest, où les Tchames comptent une vingtaine de villages et environ quinze mille âmes. Dans le royaume actuel du Cambodge, les Tchames occupent une centaine de villages, la plupart riches et populeux. Ils sont établis dans les provinces de l'est, sur les rives du grand fleuve. Un groupe de huit villages est un peu à l'écart, dans la plaine de Kampot, sur le golfe de Siam.

Je n'ai que très peu de renseignements sur les Tchames du royaume de Siam, tout en n'ignorant pas que leur langue, leur religion, leurs coutumes sont identiques à celles de leurs frères du Cambodge. On peut les diviser en trois groupes : un petit groupe de trois hameaux dans cette province de Battambang qui, politiquement, fait partie du royaume de Siam, mais qui appartient au Cambodge, au point de vue de la race et de la géographie. Ces Tchames y auraient émigré à la suite des guerres intestines du Cambodge. Un autre petit groupe de deux ou trois villages serait aux environs de Bangkok ; et le troisième, beaucoup plus considérable, serait à quelques journées au sud-ouest de cette capitale, sur les bords du golfe de Siam. Ceux-ci auraient été, il y a une soixantaine d'années, razziés et emmenés en captivité, selon l'usage des Siamois.

Les Tchames du Cambodge, de même que les Cambodgiens, mènent un genre de vie assez différent, selon qu'ils habitent des villages situés au bord des fleuves, des cours d'eau ou des villages de l'intérieur, « du haut pays », pour employer l'équivalent de l'expression indigène. Les premiers s'adonnent à la pêche : ils tressent eux-mêmes leurs filets de ramie ou ortie de Chine. Ils se livrent au commerce et aux cultures riches : coton, indigo, sésame, etc. Chez eux on trouve des orfèvres, des sculpteurs, des constructeurs de barques. Les autres cultivent surtout le riz; mais ces paysans ont perdu toute notion des travaux d'irrigation

Digitized by Google

de leurs ancêtres. Ils ont conservé un grand esprit de solidarité et viennent en foule aider un des leurs à repiquer ou à moissonner son riz. Ces sortes de services sont réciproques. Le propriétaire nourrit les travailleurs volontaires. Dans ces villages ruraux du haut pays, les Tchames ont la spécialité de construire les fortes voitures à buffles qu'ils emploient pour leurs transports ou qu'ils vendent aux Khmêrs. En revanche, ils achètent de ceux-ci les légères et élégantes charrettes à bœufs que, de tout temps, les Cambodgiens firent avec goût, paraît-il. En un mot, on pourrait presque marquer d'un trait un caractère dominant chez chacun des deux peuples en disant que les Cambodgiens affectionnent le bœuf et que les Tchames préfèrent le buffle. Sauf la bête impure proscrite par Mahomet, les Tchames du Cambodge nourrissent tous les animaux domestiques, et particulièrement le buffle et le bœuf. Ils plantent toutes sortes d'arbres, de même que les Khmêrs : chez eux, aucune culture n'est interdite par les superstitions.

Leurs filles apprennent toutes l'art du tissage, à la maison; aussi les femmes sont-elles très habiles à tisser la soie, surtout dans les villages fluviaux. Elles font preuve de goût et d'initiative et elles rougiraient sans doute de voir les produits grossiers fabriqués péniblement par les femmes du Binh-Thuan. Une particularité fort remarquable est à signaler à propos de l'industrie de la soie : les Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française n'élèvent nulle part de vers à soie ; la matière première, que leurs femmes utilisent en si grande quantité, est partout achetée aux Khmêrs ou aux Chinois du pays. J'ignore la cause de cette abstinence générale,

Ces Tchames sont de hardis bûcherons ; ils entassent en radeaux les bois, les bambous coupés, et les font descendre au loin.

Ceux qui habitent les villages fluviaux vont par petites caravanes à plusieurs journées de distance. Ils chargent sur leurs voitures le produit de leur pêche, de leurs cultures, afin de le troquer contre le riz du haut pays, après la moisson. Quelque peu usuriers, ils n'hésitent pas à prêter des marchandises sur la moisson prochaine. Ces tournées sont pour eux de petits

Digitized by Google

voyages, faits en famille, presque des parties de plaisir. Les véritables commerçants vont beaucoup plus loin, par terre, au Laos, acheter des bœufs, des buffles, des chevaux; ils y vont aussi en barques, par la voie du grand fleuve, faire des emplettes de laque, de cire, de ramie. Quelques-uns, prenant la mer, se rendent en Chine, à Siam, à Java, à Singapour où ils achètent le *Coran* imprimé. Plus nombreux encore sont ceux qui se rendent en pèlerinage à la Mecque et peut-être faut-il chercher ici la cause de ce goût des lointains voyages qui les distingue entre tous nos sujets indo-chinois?

Les Tchames du Cambodge coupent leurs cheveux, ni longs, ni courts, à peu près comme la plupart des Européens. Ils se rasent la figure, sauf les moustaches qui sont généralement portées; je parle des laïques : les prêtres se rasant la tête et la figure, sauf la barbiche du menton. Tous les sept jours, ces Tchames coupent leurs ongles qui doivent être propres; la prescription se trouve dans les traités si elle n'est pas dans le *Coran* lui-même. Parmi les laïques, les uns portent le langouti et la veste courte des Khmêrs, d'autres portent la jupe malaise sur des pantalons collants. Leurs coiffures sont encore plus variées : le foulard national, la calotte malaise, le chapeau de paille européen. Le turban est réservé aux prêtres.

Une sorte de faux jujubier est toujours planté près de leurs villages qu'un œil exercé reconnaîtra tout de suite à ce signe. Leurs cases, propres, coquettes, sont élevées sur pilotis comme celles des Cambodgiens; les voisins et les connaissances se réunissent pour les construire rapidement. Leur ameublement est celui des Cambodgiens. La mosquée et la maison commune, ou maison de repos pour les voyageurs, sont élevées par la piété de tous les habitants du village.

Moins la chair du porc, leur cuisine est celle des Khmêrs et, de même que ces derniers, ils mangent avec leurs doigts sans se servir de baguettes. La prescription coranique prohibant les liqueurs fortes est mieux observée qu'au Binh-Thuan, surtout dans les villages fluviaux où les délinquants se cachent soigneusement de crainte de la censure.

Digitized by Google

Ceux qui habitent sur le bord des cours d'eau se baignent fréquemment, mais sans jamais se mettre en état de nudité. Selon les prescriptions religieuses, les mariés doivent faire une immersion totale à la suite des relations conjugales. Le long de la rive des fleuves, leurs petites guérites pour ablutions font reconnaître leurs villages au premier coup d'œil. Les ablutions complètes se comptent jusqu'à cent et, seulement une ou deux, après mixtion. Les habitants des villages ruraux ne pouvant, selon les expressions indigènes, *aller au fleuve*, *vont au bois*, en emportant une écuelle d'eau.

Leurs chants, leurs jeux, leurs divertissements, sont à peu près identiques à ceux des Khmêrs. Leur arme de guerre préférée, qui paraît avoir été celle de leurs ancêtres, est un sabre à longue poignée, manié à deux mains. On sait que chez les Khmêrs l'antique arme de guerre nationale est une sorte de hache, de couperet au bout d'un long manche.

Les Tchames du Cambodge saluent comme les Khmêrs, en s'agenouillant et en élevant les mains au-dessus de la tête.

Leur esprit de fraternité, de solidarité, se manifeste dans les procès qu'ils ont à soutenir contre les étrangers aussi bien que dans le taux modéré de leurs dettes entre eux. Vis-à-vis des étrangers, ils ont plutôt des tendances usuraires. Au lieu d'accepter les services personnels des pauvres débiteurs annamites qui habitent le Cambodge, ils préfèrent recevoir leurs enfants en bas âge, garçons et filles, qu'ils élèvent dans l'islamisme et qui contribuent à l'augmentation de leur nombre. Ce rameau brisé et détaché s'accroît ainsi en absorbant des éléments pris parmi les fils des conquérants. Il est vrai que ceux-ci se sont jadis infusé beaucoup de sang tchame.

Je n'ai pas souvenance qu'il y ait à reprocher des actes de vol ou de piraterie à ces Tchames musulmans du Cambodge et de la Cochinchine française.

Leurs filles et leurs femmes portent la chevelure entière, tordue en chignon serré et maintenue par une grande épingle. Elles s'habillent d'une jupe et d'une robe assez serrée et échancrée à la gorge. Leurs ornements, bagues, colliers, pendants,

Digitized by Google

bracelets, sont à peu près ceux des femmes cambodgiennes, Les habitantes des villages fluviaux se baignent fréquemment et sont beaucoup plus propres que celles des villages rustiques. Les filles sortent peu et ne circulent guère seules ; elles sont peut-être de vertu moins farouche que les filles cambodgiennes qui reçoivent, par tradition nationale, de sévères enseignements moraux. De-ci de-là quelques galants sont furtivement assassinés par les parents tchames qui craignent la honte ou une mésalliance.

En ce qui concerne le mariage, les parents du jeune homme, accompagnés de quelque commère à la langue bien pendue, font des propositions officieuses aux parents de la fille. L'accord s'étant établi, on fixe le jour des fiançailles officielles où le fiancé, escorté de ses témoins, apporte une somme d'argent qui constitue la petite dot de l'épouse. Selon l'usage du pays, il sert ensuite ses beaux parents jusqu'au mariage. Dans les familles riches de grands préparatifs sont faits. Des bœufs, des buffles sont abattus, force victuailles sont préparées, afin de recevoir pendant trois jours les parents, les voisins, les amis, qui viennent revêtus de leurs plus beaux habits et qui feront au jeune couple des présents proportionnés à leur fortune. Le soir du dernier jour, le mari richement endimanché, avec habits à fleurs d'or, boutons d'or, ceinture fermée d'une plaque d'or ou d'argent, etc., monte à cheval escorté par toute la foule de ses invités, hommes, femmes, filles et enfants, qui l'éventent et l'abritent sous un parasol d'honneur. Il se rend à la maison de la femme où a lieu la fête. Elle aussi est couverte de ses plus beaux vêtements ainsi que de bijoux d'or qui seront empruntés au besoin. Elle attend son époux, assise à la mode indigène, c'est-à-dire les pieds portés du même côté; en face d'elle sont réunis les parents ainsi que les prêtres qui commencent à réciter des prières à l'arrivée du marié. Celui-ci se place à côté de sa femme, mais, par exception, il s'assied à la turque. Les prières et les formules de bénédiction étant achevées, la nouvelle épouse quitte le hangar, rentre dans sa maison où le marié jette ses vêtements, ne gardant que la jupe, le pantalon de dessous et un

Digitized by Google

foulard noué autour de sa tête. Il offre des gâteaux aux prêtres et aux parents qui se retirent peu à peu. A l'heure du coucher, les vieilles parentes préparent la couche nuptiale, étendent le matelas, les nattes, disposent les oreillers et attachent la moustiquaire. Elles y conduisent les mariés qu'elles laissent seuls, après que la jeune femme a préparé et placé dans la bouche de son mari une chique de bétel.

Pendant plusieurs années, le nouveau ménage habite près des parents de la jeune femme, les protecteurs-nés de celle-ci. La coutume, qui doit remonter à la plus haute antiquité, est très générale chez tous les Indo-Chinois, sauf chez les Annamites.

Une curieuse forme de mariage est quelquefois usitée chez ces Tchames du Cambodge. Un jeune homme, féru d'amour pour une belle que lui refusent de barbares parents, forcera leur consentement si, la porte étant ouverte à l'heure du crépuscule, il pénètre inopinément dans leur maison, parvient à saisir, à embrasser la belle et à jeter autour du couple une écharpe formant lien. Dès lors, il n'a qu'à rester immobile sous les injures, sous les coups de la famille, qui peut le frapper, sans toutefois le blesser grièvement; la jeune fille lui appartient, sous condition de donner aux parents un lingot d'argent, valant quatre-vingts francs environ, « pour prix de la honte ».

Les mandarins et les descendants de princes tchames qui ne daignent entrer ainsi dans les maisons se contentent de poser leur foulard sur la fenêtre de la jeune fille sur qui ils jettent leur dévolu pour en faire une concubine ou une femme de second rang. Les riches, parmi ces Tchames du Cambodge, pratiquant la polygamie des pays musulmans, prennent jusqu'à quatre femmes légitimes et un nombre illimité de concubines. L'autorité dans la maison appartient généralement à la première femme épousée en « justes noces » avec les cérémonies que j'ai décrites précédemment.

Ils sont assez jaloux. En cas d'adultère, les deux coupables sont conduits aux autorités qui les punissent selon la loi cambodgienne. Mais, pour faire la route, la femme est d'abord dépouillée de ses vêtements et mise dans un état de complète nudité.

Digitized by Google

Le divorce, assez commun, est facultatif pour l'homme et pour la femme épousée en justes noces. Si le mari est demandeur, il perd la dot qu'il a payée au moment des fiançailles. Si la femme demande le divorce, elle doit restituer cette somme au mari qui, dès lors, ne peut s'opposer à la rupture du mariage. Quelques prêtres viennent en qualité de témoins recevoir les déclarations solennelles du divorce. Si à leurs questions, l'un des conjoints répond en refusant le divorce, un ajournement de trois jours est de rigueur pour tenter un rapprochement; mais le divorce a lieu de droit, si l'autre partie persiste après ce délai. La femme divorcée doit attendre cent jours avant de se remarier.

XIII

RELIGION ET PRATIQUES DES TCHAMES DU CAMBODGE

Ayant exquissé l'état matériel et moral de ces Tchames du Cambodge, il convient d'aborder ce qui fait l'objet spécial de cette étude : leur religion et leurs pratiques superstitieuses. On verra qu'ils ont subi profondément une double empreinte, celle de la civilisation khmère qui offrait, il est vrai, beaucoup d'affinités avec la civilisation de l'ancien Tchampa, et celle de l'islamisme épuré, orthodoxe, librement en contact avec Java, avec l'Arabie. Ils n'adorent qu'Allah, soit à la mosquée, soit aux adorations privées, les cinq *vaktou* qui ont lieu en se prosternant à l'ouest, face à la Mecque : une heure avant l'aube, à midi, vers trois heures, à six heures et à huit heures. Ici, on ne connaît plus les *Po-Yang* « les divinités païennes du Tchampa », quoique plusieurs familles aient conservé la tradition que leurs aïeux étaient païens lors de l'émigration.

Les prêtres musulmans du Cambodge ont la hiérarchie suivante : 1° le *Muphti* (moufti). Sa dignité, la plus élevée, existait jadis, fut abandonnée, puis reprise. Le titulaire actuel, l'Imâm Il, d'un village voisin de la capitale, est le chef reconnu de tous les prêtres mahométans, malais ou tchames, du Cambodge; 2° le *Tuh-Kalik*; 3° le *Radjak-Kalik*; 4° le *Tuon-Paké*. Les trois titu-

Digitized by Google

laires actuels de ces dignités sont aussi de ce grand village tchame voisin de la capitale. Ces quatre dignitaires sont très honorés. La cour cambodgienne les invite à venir prier au palais royal lors des fêtes nationales, en même temps que les premiers chefs des bonzes bouddhiques, et, de même que ceux-ci, ils paraissent être de création politique, pour l'avantage et la commodité de la royauté. L'esprit démocratique dans l'obéissance de la loi sacrée, très vif dans les deux religions, bouddhisme et islamisme, se prête mal, il me semble, à l'institution d'une haute hiérarchie sacerdotale. En réalité, tous ces dignitaires jouissent de beaucoup de considération et n'exercent que des pouvoirs très restreints.

Chacun des quatre premiers dignitaires mahométans du Cambodge est entouré de quarante Imâms, exempts comme lui d'impôt personnel. Cette exemption, accordée par le roi, ne s'étend pas aux Imâms en surplus qui peuvent être nombreux.

Viennent ensuite : 5° les *Hakêm*, vulgairement appelés, à la cambodgienne, *Mé-Vat*, « chefs de pagode ». Ce sont les abbés, les curés pour ainsi dire, les chefs de mosquée, les présidents du corps d'Imâm des mosquées. Ils correspondent aux Ong-Grou du Binh-Thuan. Les Hakêm doivent se rendre à la cour chaque année lors des fêtes de l'anniversaire de la naissance du roi ; l'exemption d'impôt personnel est accordée pour chaque mosquée à son Hakêm et à huit des Imâm ; 6° les *Katip*, sorte de lecteurs, de frères prêcheurs, maîtres de la prière, 7° les *Bilal*, sorte de censeurs qui écoutent les prières, veillent à l'observation de la discipline, des règles de conduite religieuse. Ils censurent à l'occasion tous les fidèles et même les Imâms et les Katip qui leur sont supérieurs dans la hiérarchie.

Les membres des huit classes de prêtres ou clercs qui précèdent sont entièrement habillés de blanc : turban, jupe et tunique ; ils se rasent la tête et la figure où ils ne laissent croître que la barbiche du menton.

8° Les *Lebei*, sorte d'auditeurs, de novices, de sacristains, ou plutôt d'agents laïques, à la disposition des Bilal dont ils exécutent les ordres, s'habillent comme les autres Tchames laïques.

Tous les prêtres et clercs que je viens d'énumérer sont consi-

Digitized by Google

dérés comme étant les saints hommes dignes d'adorer Allah. Ils forment le corps du clergé musulman au Cambodge. Ils sont les prêtres et les maîtres en science religieuse. A côté d'eux, on distingue encore les *Halim* ou savants, qui appartiennent ou qui n'appartiennent pas au clergé.

Pour adorer solennellement Ovloh (Allah) dans la mosquée, le vendredi, il faut la présence de quarante prêtres ou clercs. Alors la *Djamaah* (l'assemblée) est complète. Au-dessous de ce chiffre, l'assemblée n'est pas constituée et chacun ne peut se livrer qu'à des adorations individuelles. Pendant la Djamaah, les Imâms sont dans la mosquée, les laïques restent généralement au dehors. Les femmes y viennent peu, sauf, par exception, quelques vieilles. Après la prière, a lieu le repas, pris en commun. Dans les petits villages qui ne possèdent pas de mosquée, les habitants se réunissent pour prier dans la maison commune.

Les fêtes religieuses sont :

1° Le *Boulan-Œk*, « le mois du jeûne », le Ramadan; fixé par les prêtres, il recule d'un mois chaque année. Tous les fidèles s'abstiennent de boire et de manger pendant la journée. Avant la nuit, ils prient ensemble à la maison commune. Dès que l'obscurité est faite, il est permis de manger, boire, fumer, chiquer le bétel. Les ménages pieux s'abstiennent même de relations sexuelles pendant le Ramadan.

2° Le *Boulan-Œk-Hadjih*, « le mois du jeûne des pèlerins » encore appelé *Boulan-Ovloh*, « le mois d'Allah », qui vient trois mois après le Ramadan. De même qu'au Ramadan, on ne mange que la nuit pendant cette fête qui a lieu du dixième au quinzième jour du mois.

3° Le *Melut* ou *Molot* qui a lieu dans tous les villages au dixième mois, en même temps qu'une fête cambodgienne. Alors a lieu la coupe des cheveux des enfants, depuis l'âge de trois ou quatre ans jusqu'à celui de douze ou treize ans. Cette cérémonie n'est faite qu'une fois pour chaque enfant et paraît imitée d'une coutume cambodgienne. La famille prépare des fruits, de l'huile de la farine odorante et de l'eau de bois d'aigle. Les Imâms invités, au nombre de quatre au moins, viennent prier dans la

Digitized by Google

maison ou dans un hangar qui est élevé à côté. On porte ou on conduit l'enfant, revêtu de ses plus beaux habits, devant les prêtres qui lui coupent une mèche de cheveux, après avoir lavé et enduit les ciseaux. Ils lui donnent son nom religieux qui est invariablement Abdallah ou Mohamat pour les garçons et Phoati-mœh (Fatmah) pour les filles. Suit le festin habituel. Outre ce ce nom religieux tous les Tchames sont distingués par un nom vulgaire analogue au nom que prennent les Khmêrs.

4° Enfin le *Soura* est célébré au premier mois tchame (le mois Tchêt des Khmêrs) en l'honneur de la *détresse* (l'hégire?) de Mahomet. Cette fête comporte deux jours d'abstinence.

La circoncision, qui a lieu vers l'âge de quinze ans, est faite à la maison commune par un prêtre muni d'une pince et d'un rasoir. Sur la plaie, on place un onguent composé d'écorce de cocotier et d'un grimpeur nocturne qui est broyé et calciné. Chaque famille donne à l'opérateur un poulet, un coco, une ligature de sapèques et cinq coudées de cotonnade blanche. En outre, elle contribue au festin qui suit à la maison commune.

Le *Tamat* est une cérémonie faite pour honorer le jeune homme qui a atteint la qualité de *Monomat-Koroan*, c'est-à-dire qui a acquis la connaissance complète du *Coran*. Le cas est rare; on en cite deux ou trois dans les grands centres. Le héros, revêtu de ses plus beaux atours, est promené triomphalement à cheval, toute une après-midi, escorté des gens du pays qui portent des éventails, qui frappent du tambour. Les femmes sortent de leur maison pour faire ovation au brillant lauréat.

Le *Tapat*, qui correspond au *Tupah* des Tchames du Binh-Thuan, est une sorte d'absolution qui doit laver les vieillards de tous les péchés commis dans leur vie. La cérémonie se passe à la maison commune où le vieillard est conduit devant les prêtres qui récitent des prières et les lui font répéter; sa famille apporte du bois d'aigle pour l'eau lustrale. Après les prières, a lieu une légère collation.

Les Tchames du Cambodge vénèrent les tombes des *Ta-Lak*, c'est-à-dire des hommes morts en odeur de sainteté. Quand ils passent auprès de ces tombeaux, assez nombreux dans le pays,

Digitized by Google

ils s'arrêtent, s'accroupissent et disent quelques prières. Ils redoutent de prêter serment sur le *Coran* et, s'il ne s'agit que de causes sans importance, ils préfèrent perdre leur procès, même étant convaincus de leur bon droit. Sous les précédents règnes, leurs mandarins buvaient annuellement l'eau du serment de fidélité au roi avec les Cambodgiens, employant le même rituel que ces derniers. S. M. Norodom, le roi actuel, a prescrit de les faire boire à part en prêtant serment sur le *Coran*.

En ce qui concerne les funérailles, les prêtres sont invités à venir prier près du cadavre qui est lavé à trois reprises à l'eau de bois d'aigle, à l'eau de benjoin. On le roule ensuite dans trois tours ou dans cinq tours de cotonnade blanche. Dès qu'on l'a descendu dans la fosse qui est creusée à la profondeur de sept coudées, les prêtres récitent quelques prières et se retirent pendant qu'on rejette la terre. Ces funérailles constituent le premier *Padhi* ou *Pathi*. Les autres services funèbres ont lieu, à peu près de même qu'au Binh-Thuan, aux dates suivantes, calculées d'après la mort : troisième, septième, dixième, trentième, quarantième et centième jour. Alors les Imâms sont invités à venir prier sur la fosse avec la famille. Le repas suit les prières, mais il n'y a ni musique ni rites hétérodoxes ou païens. Les tombes, dispersées dans la campagne, sont définitives : les musulmans du Cambodge ne pratiquant pas l'exhumation comme leurs frères du Binh-Thuan.

Le mari porte le deuil de sa femme, en blanc, pendant quarante jours. Quant à la femme, elle porte le deuil de son mari pendant trois mois et dix jours. Elle serait mise à l'amende si elle se remariait avant ces cent jours révolus.

Ces Tchames du Cambodge ont encore maintes pratiques provenant de leurs ancêtres ou provenant du milieu khmêr où ils vivent aujourd'hui. Malgré la pureté relative de leur islamisme ces pratiques sont quelquefois entachées de rites superstitieux.

Lors des couches, on offre à la sage-femme un peu de bétel, d'arec, de gambier, de tabac et une bougie, le tout placé dans un bol de cuivre. L'accouchement opéré, la sage-femme coupe le cordon, lave l'enfant et se retire. L'accouchée garde le lit près

Digitized by Google

d'un feu ardent pendant un mois pour les primipares et quinze jours pour les autres. L'accoucheuse vient casser le foyer qui a servi à faire le feu des couches. Quand la mère commence à sortir, elle porte à la sage-femme, un coco, un régime de bananes, un bol de riz gluant, un bol de riz ordinaire et un paquet de coton filé.

La première fois qu'un enfant est conduit à son précepteur religieux, généralement un prêtre du voisinage, les parents portent à ce dernier un bol de riz gluant, deux bols de riz ordinaire grillé et un régime de bananes, le tout passé à la fumée du bois d'aigle; l'enfant a été, pour cette circonstance, revêtu de ses habits de cérémonie, sa tête est ceinte d'un turban. Le précepteur le garde près de lui, matin et soir, sauf le vendredi, jour férié. Il lui enseigne la lecture du *Coran,* de l'arabe. L'étude de l'écriture nationale, que personne n'enseigne officiellement, est de plus en plus négligée, ce qui est regrettable.

Les Tchames du Cambodge ne connaissent pas la cérémonie Karœh que nous avons vue au Binh-Thuan; mais par imitation probable d'une cérémonie très importante chez les Khmêrs, ils font *faire* les dents des filles vers l'âge de quinze ans. La fille est assise sur un lit, sur une estrade; quatre prêtres récitent des prières, l'aspergent avec des eaux parfumées, et chacun d'eux passe trois fois une bague sur ses dents. Le repas traditionnel suit les prières.

Ayant achevé une charrette neuve, le constructeur allume une bougie, répand le contenu d'une bouteille d'eau et admoneste la voiture en le prenant de très haut, sur un ton arrogant: « Si tu vas mal, je te briserai ! » Il est facile de reconnaître ici une réminiscence affaiblie de ce que nous avons vu au Binh-Thuan.

Avant de commencer la plantation du coton, le propriétaire cherche dans les traités un jour propice. Il fait tremper quelques graines, les asperge d'eau de bois d'aigle, et les plante, au jour choisi, dans sept trous qu'il fait tout d'abord. La plantation du jardin continue ensuite, selon les usages. La même coutume est souvent observée dans les plantations de riz faites dans les forêts

Digitized by Google

incendiées, selon la mode primitive des Indo-Chinois. La culture du riz dans les champs labourés a lieu sans cérémonies Toutefois, à l'époque des labours et à celle des semailles, on fait, en l'honneur d'Allah et de Mahomet, des gâteaux qui sont offerts aux prêtres.

Au nouvel an, qui est fixé par la cour cambodgienne, mais qui tombe dans un des jours du premier mois tchame, les prêtres sont invités à venir prier à la mosquée ou à la maison commune afin de demander les bénédictions d'Allah et de Mahomet pour cette nouvelle année. A midi et le soir ont lieu des banquets, puis chacun se retire.

Je termine en donnant quelques notions sur certaines pratiques barbares ou sur quelques croyances superstitieuses qui manifestent que le vieux fonds indo-chinois se maintient à côté de l'islamisme. Ainsi la croyance aux sorcières, générale et souvent tragique chez tous les peuples de la péninsule. Les Tchames musulmans du Cambodge appellent ces sorcières *Kamelai*. Les malheureuses dont les yeux deviennent rouges, injectés, sont bien vite suspectées d'avoir voulu, par des moyens répréhensibles, se faire aimer d'un amant volage ou d'un mari polygame et indifférent. Elles ont dû s'adonner à l'étude de la magie secrète qui se transmet entre femmes. Passant de la théorie à la pratique, elles se sont sans doute rendues, soit seules, soit avec une autre femme *grou*, « initiatrice », dans les bois, où elles ont choisi pour autel un de ces nids de termites abandonnés qui forment d'énormes taupinières souvent hautes de deux, trois ou quatre mètres et qui jouent un grand rôle dans toutes les idées superstitieuses des Indo-Chinois.

L'apprentie sorcière prépare devant cet autel un simulacre de plateau, fait de feuilles de bananiers ; elle allume une bougie longue d'une coudée. De la tête à la queue, elle coupe en deux parties égales un coq avec toutes ses plumes. Puis, se mettant dans un état de complète nudité, elle récite les formules magiques, adore les esprits de la fourmilière, chante et danse jusqu'à ce que les deux moitiés du coq se réunissent pour reconstituer vivant le volatile qui lancera son chant de triomphe. Dès lors

Digitized by Google

les *djins* « les mauvais esprits » possèdent cette *Kamelaï*. Douée du mauvais œil, elle devient la terreur du pays, où elle sème les maladies et les envoûtements. Ses yeux sont rouges, sa figure change deux ou trois fois d'aspect par jour ; son mari perd tout autorité sur elle.

Les gens atteints de maladie mystérieuse font venir un *grou*, « maître ». Si, par hasard, la Kamelaï est présente, l'arrivée de ce *gourou* lui fait prendre la fuite, elle ne peut pas supporter son voisinage (ces Asiatiques ne peuvent pas se figurer que la malheureuse est effrayée de tout ce qu'elle pressent). Si on frappe le malade, c'est la sorcière qui enflera, disent-ils encore. Le gourou exorcise ces malades, qui sont généralement des femmes, sans aucune cérémonie rituelle, avec de simples *kéatha* (gâtha, formules mystiques) et en les contraignant à avaler un bol de substance immondes ou désagréables : piments, cendres, boue fétide, fientes de poules, etc., afin de faire fuir les mauvais esprits qui les possèdent. Les djins parlent par la bouche de la malade *inconsciente*, avouent les méfaits, dénoncent la sorcière et promettent de se retirer. Les yeux de la sorcière enflent quand les mauvais esprits se sont envolés. Il se rencontre aussi des Kamelaï qui sont inconscientes de leur terrible puissance. Il n'est pas rare que ces malheureuses soient assassinées par les gens du peuple ou condamnées par les autoritées locales, non seulement chez les Tchames mais chez la plupart des autres races de l''Indo-Chine qui les connaissent sous divers noms.

De même que les Khmêrs, les Tchames du Cambodge croient aux philtres enchantés qui rendent amoureux et ils recherchent avidement ces philtres sous forme d'onguent ; ils croient à l'invulnérabilité que l'on peut acquérir par des études ou des pratiques secrètes, Les invulnérables, que l'on pourrait plutôt appeler des chenapans, sont, comme conséquence, incapables de gagner leur vie, et deviennent les *bravi* des grands mandarins qui les nourrissent.

Ainsi que la généralité des peuples de l'Extrême-Orient, ces Tchames ont la croyance barbare que le fiel humain, pris en breuvage, est un excitant souverain qui rend terrible à la guerre.

Digitized by Google

On le prend à vif, sur les blessés ennemis. Mélangé à l'eau-de-vie, il donne le breuvage qui « fait vibrer tout le corps », disent les Indo-Chinois. On sait qu'il est de tradition que, dans toutes ces contrées, les éléphants de guerre royaux était arrosés de fiel humain, au moins une fois l'an. La mémoire des « preneurs de fiel » est restée redoutée dans les campagnes cambodgiennes bien plus qu'au Binh-Thuan, où j'ai déjà mentionné cette tradition.

Les Tchames du Cambodge, conservant de faibles vestiges des anciens cultes nationaux, vénèrent quelquefois les mânes des ancêtres dans la maison. Les prêtres sont invités à venir prier pendant qu'on offre aux mânes un poulet noir ou blanc ou rouge, la couleur du volatile étant traditionnelle dans chaque famille. L'animal est ensuite mangé. Dans certains cas de maladie, ils croient devoir apaiser ces mânes en leur offrant des gâteaux, blancs, noirs, etc. Ils conservent encore des traditions aussi vagues que générales de craintes superstitieuses, spéciales à certains animaux, écureuils, serpents, crocodiles, etc., changeant selon les familles dont les membres respectent cet animal, n'osent le mettre à mort, s'abstiennent même de le désigner par son nom, et se servent pour cela d'un terme spécial qui est généralement *djanœng*, « l'officier, le dignitaire ». Ils croient que les âmes des fœtus, des avortons de la famille, habitent le corps de cet animal.

Je finis en résumant d'un mot mon opinion sur ces Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française. Nous avons constaté que leurs frères du Binh-Thuan, vivantes épaves d'un passé disparu, sont excessivement intéressants au point de vue des études religieuses et ethnographiques, mais sont au dernier rang, il faut bien le reconnaître, en ce qui concerne le commerce et l'industrie ; ils sont trop restés isolés, déprimés, écrasés sous le joug de fer des conquérants annamites. Tout au contraire, les Tchames du delta du Cambodge, nous offrent un contraste frappant et constituent une véritable élite entre tous nos sujets indo-chinois. Tel est du moins mon avis, après examen de leurs qualités et de leurs défauts de musulmans. Il y aurait là un état

Digitized by Google

de choses digne d'attirer l'attention des conquérants, si ceux-ci étaient plus aptes à régir des populations étrangères, plus aptes à tirer parti des données spéciales qui permettraient de mieux ménager l'or et le sang de leur patrie, si ces conquérants n'étaient pas des Français modernes agissant partout en vertu d'idées préconçues et de règles uniformes.

Étienne AYMONIER.

Digitized by Google

LES INSCRIPTIONS D'ADOULIS ET D'AXOUM

C'est le destin des choses historiques de résister à des périodes d'oubli et d'effacement, pour affirmer à nouveau leur vie et leur réalité. Si l'homme périt souvent tout entier, les monuments, ouvrage de l'homme, quelques pierres où sa main a laissé des traces, revendiquent leur droit à une longue survivance. Ces réclamations qu'atteste l'histoire se produisent, surtout, à l'heure où la curiosité scientifique s'éveille, regarde autour d'elle et recherche la satisfaction de ses légitimes instincts.

Les blocs de marbre et de basalte, apportés dans la baie d'Adoulis, à partir du règne de Ptolémée Évergète, fils de Philadelphe, ont péri sans laisser de vestiges matériels : *Etiam periere ruinæ*. Mais ces pierres et leurs inscriptions ont été examinées et décrites par un marchand d'Alexandrie, appelé Cosmas Indicopleustes, lequel, vers l'an 520, naviguait et trafiquait dans la mer Rouge, le golfe Persique et l'océan voisin de ces deux mers. Dans un de ses nombreux voyages, il avait reçu, du préfet éthiopien d'Adoulis, l'ordre de transcrire et d'envoyer à Axoum les textes gravés sur les monuments de la baie. Sa copie fidèle est tout ce qui nous reste.

Après plusieurs siècles de sommeil, la transcription du négociant alexandrin fut rendue à la vie littéraire, par les soins de Leo Allatius, vers l'an 1631. On sait que ce lettré célèbre, grec d'origine et bibliothécaire de plusieurs papes, s'était donné pour tâche de faire connaître à l'Occident latin une foule d'ouvrages plus ou moins ignorés, provenant de l'Église d'Orient. C'est pour cela qu'il publia, entre autres, la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustes (navigateur indien), où se trouve la description des pierres d'Adoulis.

Digitized by Google

Bernard de Montfaucon jugea utile de continuer, vers la fin du XVIIe siècle, les travaux de Leo Allatius, et c'est ainsi que le savant bénédictin fit paraître à Paris, en 1706, le fruit de ses études sur plusieurs écrivains et Pères grecs, dans la *Collectio nova Patrum et scriptorum*, etc. La *Topographie* de Cosmas en faisait partie, et, pour que rien ne manquât à cette édition nouvelle, B. de Montfaucon mit à contribution les *codices* du Vatican et de Florence, et recueillit avec soin les notes, scolies, etc., qu'il avait pu y rencontrer avec les *Paragraphes* de Cosmas.

La publication de Leo Allatius, suivie des travaux de B. de Montfaucon sur les écrits du marchand alexandrin, n'est pas demeurée inutile. Les polémiques entre Glaser et Dillmann (Glaser, *Skizzen*, II, 475) touchant la position véritable d'une partie des noms ethniques, inscrits sur le marbre et le basalte de la baie adoulitique, ont été le point de départ des recherches originales et récentes de P. de Lagarde (*Kleine Mitt. Nachr.*, 8 nov. 1890). Les tentatives du professeur de Gœttingue n'étaient pas pour nous déplaire, car nous paraîtrons téméraire, peut-être, à la plupart de ceux qui se rangent au sentiment de Salt et de V. de Saint-Martin. Disons, toutefois, que si P. de Lagarde semble s'être proposé, avant tout, une étude critique nouvelle des inscriptions en tant que textes, nous y avons cherché autre chose, à savoir des points de repère pour l'histoire extérieure des Ptolémées, pour leurs rapports soit avec l'Éthiopie, soit avec les rivages de la mer Érythrée, et aussi quelques indices des croyances religieuses des premiers peuples de l'Abyssinie.

Le texte de l'inscription d'Adoulis, que nous donnons en entier ci-après, affirme qu'un Ptolémée est revenu vainqueur des provinces de la Haute-Asie, et qu'il a dirigé ses armées vers le sud, par la route « des fleuves canalisés » : ce qui s'applique assez naturellement aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate dans le golfe Persique.

Après une lacune de quelques mots, « car », dit Cosmas, transcripteur de ce texte, « la brisure de la pierre était peu considérable », le récit des conquêtes et victoires de Ptolémée ou d'un autre se continue parmi les peuples de l'Éthiopie et sur les deux

Digitized by Google

rivages de la mer Rouge. C'est à la fin de l'inscription que son auteur annonce qu'il est descendu vers Adoulis, pour y sacrifier aux dieux. La flotte du conquérant devait se trouver dans cette baie et dans les ports du voisinage. C'est de là que le chef et les troupes seraient partis pour rentrer en Égypte, par le nord de la mer Rouge, ou pour gagner la mer des Indes par le Bab-el-Mandeb.

Quoi qu'il en soit de l'unité ou de la dualité de l'inscription d'Adoulis, il demeure bien entendu que sans nous astreindre à des discussions critiques sur un texte donné, et sans nous croire enchaîné par l'opinion dominante, nous userons, sans sortir du rivage africain, de la liberté que Glaser a peut-être poussée, un peu loin, sur la côte arabique. Nous verrons s'il n'y a pas lieu de se ranger à l'avis de Cosmas, ce brave et « naïf » marchand du VIe siècle, qui n'était point aussi naïf et crédule qu'on l'a dit, car il se montra toujours curieux et consciencieux. Nous examinerons si le navigateur de la mer indienne (Indicopleustes) n'a pas bien jugé, du premier coup, de la date du monument d'Adoulis et de l'origine des fastueuses inscriptions dont il fit deux copies, l'une pour le préfet du négus, et l'autre pour lui-même. Nous rechercherons s'il convient de scinder en deux parts cette inscription célèbre pour en attribuer la première à Ptolémée Évergète, fils de Philadelphe, et la seconde à quelque conquérant encore inconnu, comme on l'a fait de nos jours, et comme nous pouvons le lire dans les travaux récents de Glaser et de P. de Lagarde (*Skizzen*, II, 470 et seq.; *Nachrichten*, n° 13, nov. 1890).

Des pierres de la baie d'Adoulis, nous passerons à la roche basaltique d'Axoum, et nous dirons quels rapports ou quelles différences il convient d'établir entre le monument érigé sur les sables de Zoullah (Azoulis, Adoulis, Adouleh) et la pierre volcanique encore debout parmi les obélisques couchés et les autres ruines de l'antique Axoum, capitale du Tigré.

Prenant acte aussi, comme c'est notre devoir, des expressions religieuses contenues dans ces inscriptions, nous chercherons quelles ont pû être les croyances et les cultes des peuplades abyssiniennes, depuis les temps reculés jusqu'à la prédication de

Digitized by Google

l'Évangile. Nous aurions dû assigner la première place, dans cette étude, à nos recherches sur les croyances des peuplades accourues à des époques différentes vers les rivages et les plateaux montagneux de la vieille terre de Cush, qui est l'Éthiopie. Le terme *habesh,* qui se traduit par le latin *convena*, *mixta*, exprime bien, en effet, le caractère des émigrants, pacifiques ou guerriers, établis sur les territoires situés au sud de la Nubie. Il donne en même temps, l'idée d'une grande diversité de croyances et de rites religieux. Malgré ces motifs très spéciaux, nous avons cru devoir traiter, d'abord, la question historique qui se rattache aux pierres d'Adoulis ou d'Axoum, car elle demande un développement plus considérable que la question religieuse pour laquelle les documents nous font souvent défaut, et qu'il nous faut remplacer par de rares indices ou par des inductions plus ou moins plausibles. Entrons donc, sans plus tarder, dans la discussion des faits d'histoire et d'archéologie.

I

La baie d'Adoulis où se trouve, aujourd'hui, la moderne Zoullah, est située sur la côte occidentale de la mer Rouge, un peu au-dessous de Massauah et de la baie supérieure d'Arkiko, par le 15° et quelques minutes de latitude nord. La petite île de Massauah, la grande île Dalaka (l'ancienne Elea), le port d'Arkiko et celui de Zoullah ont été de tout temps fréquentés par les navires qui entretenaient des relations commerciales avec l'Éthiopie. Les autres ports et mouillages d'Amphila, Rahika, Tadjoura, Zeila, Berbera et quelques autres plus au sud, en deçà ou au delà du Bab-el-Mandeb étaient et sont encore à l'usage spécial des échanges entre les Danakils, Gallas, Harrars, Somâlis et les navigateurs commerçants de ces parages.

Les géographes anciens connaissaient parfaitement les côtes de la mer Rouge et celles du golfe d'Aden qui y fait suite au sud. Dans Strabon, notamment (*Geog.*, c. XVI), *Ptolemaïs Eleæ*, *portus Demetrii specula* sont expressément mentionnés. Or, Ptolémaïs, citée par Strabon comme station pour la chasse des élé-

Digitized by Google

phants, est placée par lui sur le bord de la mer et non loin d'un lac d'où sortait un affluent principal de l'Astaboras, le moderne Atbara. Cet affluent principal se nomme aujourd'hui el-Mareb, et le lac doit se retrouver dans les grands marécages actuels de Takka. *Eleæ portus* est le port principal de l'archipel des îles Dahlak, vis-à-vis de celui de Massauah qui l'a supplanté depuis les guerres des musulmans avec les négus abyssins. *Demetrii specula*, autre station de chasse, est donnée par Strabon comme peu éloignée du port d'Elea, mais plus au sud, et nous côtoyons ainsi, avec les chasseurs gréco-égyptiens, les baies d'Arkiko, d'Adoulis ou de Zoullah jusqu'à celle d'Amphila, par 14° et demi de latitude nord. Strabon, d'ailleurs, ne tient pas à donner les noms de tous ces petits ports ou stations de chasses plus ou moins princières. Ce sont des endroits peu connus, *loca ignobilia*, comme il le dit lui-même (lib. XVI, page 1098. Oxford, 1787).

Vivien de Saint-Martin reconnaît que Pline, Ptolémée et l'auteur du Périple (Müller, *Geog. min.*), qui vécurent de l'an 60 à 180, sont peut-être les premiers qui aient mentionné ce nom d'Adoulis. Vivien de Saint-Martin semblait encore hésiter lorsqu'il disait, dans le même mémoire, qu'Artémidore et Agatharchide (*apud* Müller), géographes du IIe et du IIe siècle avant J.-C. « paraissaient ignorer le nom même d'Adoulis dans l'énumération des ports, des forteresses, des îles et des promontoires de la côte occidentale de la mer Rouge ». (*Journal asiatique*, oct. 1863, p. 350.)

La baie d'Adoulis était donc, à l'époque des Ptolémées, un de ces *loca ignobilia*, rendez-vous des grandes chasses. Plus tard, probablement un peu avant le Ier siècle, cette baie vit naître une ville sur ses bords et ce nom d'Adoulis lui fut donné, soit parce qu'elle fut un port franc pour cette partie de l'empire gréco-égypto-romain, soit parce que des esclaves fugitifs avaient pu s'y réunir et s'y constituer en cité libre (*a-doulos*), soit enfin du nom des pays voisins, Adel, Adaïl au pluriel.

Il serait étonnant, toutefois, que, pour établir le monument d'une partie, sinon de la totalité de ses victoires ou conquêtes, Ptolémée Évergète eût choisi un emplacement dépourvu de

Digitized by Google

notoriété et d'importance. Nous dirons, tout à l'heure, ce qu'il faut penser de l'unité morale de l'εἰκών et du δίφρος qui existaient sur les sables d'Adoulis, au temps de Cosmas. Constatons, en attendant, qu'au retour de ses expéditions fameuses, dans le nord et dans l'est de l'Asie jusqu'à l'Indus, Ptolémée aurait commis un véritable impair politique et géographique, en érigeant un témoignage de ses succès sur la plage en question, si ses conquêtes en Asie n'avaient eu aucun rapport avec « les projets effectués ou à accomplir » du côté de l'Arabie et de l'Afrique orientale. Disons encore que si la baie d'Adoulis, par les nécessités de sa position entre le plateau du Tigré où existait déjà le grand marché d'Axoum et l'archipel d'Elea (Dalak), connu et fréquenté par le commerce maritime, n'avait pas revendiqué aux yeux du conquérant une importance capitale entre l'Éthiopie et l'Arabie, il n'y aurait pas eu de raison, pour lui, d'y graver son inscription fastueuse plutôt qu'à Ptolémaïs ou à Bérénice, ports plus rapprochés de la Haute-Égypte.

L'historien Droysen, qui ne se préoccupait pas directement des questions soulevées par les pierres d'Adoulis, considère pourtant leur témoignage comme prépondérant en faveur des deux Ptolémées, Philadelphe et Évergète. Il ne s'embarrasse ni des affirmations contraires de H. Salt, ni de celles de Vivien de Saint-Martin, et il écrit ce qui suit :

« C'est Ptolémée II qui a, le premier, découvert la côte des Troglodytes (Pline, 6, 29). On fonda une série d'établissements sur les côtes de la mer Rouge pour consolider cette conquête (*Hist.* de Diodore, 1, 37). Plus loin, au sud, on trouva des éléphants en grand nombre et Ptolémée II, le Philadelphe, commença à les faire prendre pour s'en servir à la guerre. » Droysen ne dit pas qu'il emprunte ce détail à la première partie de l'inscription d'Adoulis. Disons-le pour lui : nous le prouverons tout à l'heure en apportant les textes entiers, et continuons à citer l'historien de l'Hellénisme et des successeurs d'Alexandre.

« L'expédition la plus remarquable est encore celle de Ptolémée Philadelphe dans l'intérieur de l'Éthiopie. » (Diod., *loc. cit.*) « Ce roi est le premier qui, avec une armée grecque, ait mar-

Digitized by Google

ché vers l'Éthiopie pour se renseigner sur toute cette région. »

Il nous semble probable que le Philadelphe ne dépassa pas avec son armée le sud de la Nubie. Des succès plus étendus semblent destinés à son fils Évergète, si la deuxième partie de l'inscription se rapporte à celui-ci autant que la première. Nous nous permettons cette observation en passant, pour établir avec soin la part du père et celle du fils : *suum cuique.*

Droysen continue : « C'est en partant de ces contrées et des colonies de la côte que l'on retrouve les descendants de ces guerriers égyptiens qui, quatre siècles auparavant, avaient émigré (pour fuir leur roi Psammeticus) et s'étaient fixés dans ce pays. C'est sur cette même côte que fut plus tard fondée Adoulis, où un moine de l'époque byzantine copia une inscription grecque destinée à éterniser le souvenir des immenses conquêtes de Ptolémée III. En un mot, les deux expéditions de Ptolémée Philadelphe (et celle de son fils) furent le point de départ de découvertes, de conquêtes et de nouvelles relations commerciales que nous connaissons imparfaitement, mais qui nous montrent quelle extension la puissance égyptienne avait prise de ce côté-là. » (Droysen, *Hist. de l'Hellén. et des successeurs d'Alexandre — Égypte*, t. III, p. 299 et seq. — E. Leroux. Paris, 1885.)

Droysen, en parlant d'Adoulis, dit qu'elle fut fondée plus tard. Rien n'empêche d'admettre que les commencements de ce port franc remontent à Ptolémée III, s'il est prouvé que ce prince fut l'auteur d'une expédition mémorable sur les deux rives méridionales de la mer Rouge.

Il est temps, enfin, d'arriver aux textes donnés par Cosmas. Nous avons tâché jusqu'à présent d'établir que ce moine « naïf » n'était pas loin de la vérité, lorsqu'il attribuait à Ptolémée III l'inscription tout entière qu'il a pris soin de nous transmettre.

C'est de la *Topographie chrétienne* composée par Cosmas, ouvrage dans lequel, à côté de rêveries et d'erreurs, l'on trouve aussi des notions exactes et des textes précieux, que nous extrayons nos citations principales.

Nous aurions voulu apporter, ici, les pages du manuscrit grec, telles que B. de Montfaucon les a données au public lettré, d'après

Digitized by Google

les *codices* de Rome et de Florence; mais la traduction du texte de Cosmas a été faite en latin, par B. de Montfaucon, d'une manière si exacte et si claire, que la version du savant bénédictin paraîtra, sans doute, suffisante à la plupart de nos lecteurs. Nous expliquerons d'ailleurs, s'il y a lieu, certaines expressions et remarques du traducteur.

Donnons donc, sans plus tarder, les textes qui se rapportent aux inscriptions gravées sur les pierres d'Adoulis.

Cosmæ Indicopleustæ opinio de mundo (lib. II, p. 140 et seq.). — (*Collectio nova Patrum et script.*, etc. B. de Montfaucon. Paris. Étienne Rigaud, rue de la Harpe. 1706.)

In Adula quæ Æthiopum urbs maritima duobus milliaribus a mari distans et Axomitarum portus est, in quâ negotiari solemus, Alexandriâ aut Elâ profecti (*Ela ou Elan, ville principale du golfe élanitique, au nord de la mer Rouge*) sella est marmorea ad urbis ingressum sita, versùs occidentalem partem, quâ respicit viam Axomis; estque unius ex Ptolemæis qui apud nos regnarunt, ex pretioso marmore albo, qualia sunt ea, ex quibus mensæ marmoreæ albæ conficiuntur, non autem ex Proconnesio : cujus basis quadra cum quatuor columellis ad quatuor angulos, unâque in medio densiore, sinuosis lineis insculptâ. Supra columnas sedes habetur, et ponè thronum tabula dorso reclinato; utraque latera totaque sella cum base, quinque columellis, sede et dorso, ex uno lapide insculpto, habet cubitos circiter duos cum dimidio, eâ formâ quâ penès nos cathedræ confectæ sunt.

Ponè sellam marmor aliud ex basanite lapide erigitur, cubitorum circiter trium, quadrangulum, quasi statua cujus caput in acumen desinat et acuminis latera paulùm declinent, ad figuram litteræ lambda; totum vero corpus quadrangulum sit. Cæterum jam illa decidit ponè sellam, atque infima pars ejus confracta periit; totum vero marmor itemque sella græcis litteris plena sunt.

Cum autem annis abhinc plùs minùs viginti quinque, sub initium principatus Justini, Romanorum imperatoris, istis in locis adessem, Elesbaan tunc Axomitarum rex, bellicam suscepturus expeditionem contrà Homeritas in adversa sinus ora positos, Adulis præfecto litteris mandavit, ut exemplum inscriptionis Ptolemaicæ sellæ, atque lapidis (marmor, εἰκών) sibi transmitteret.

Tunc præfectus ille, nomine Asbas, evocatum me et alium negotiatorem Menam dictum, qui postquam (*en tè*) Raithou monachus

Digitized by Google

fuit, haud ità pridem excessit è vivis, jussit loca petere et inscriptionem exsumere. Quam exscriptam præfecto dedimus, penès nos item apographum servantes, quod jam hic apponere visum, quia multùm conferat nobis ad locorum, incolarum et interstitiorum notitiam.

In posteriore sellæ parte sculptos reperimus Herculem et Mercurium...

Ici, Cosmas introduit entre Ménas et lui une courte et peu importante discussion concernant ces deux divinités antiques, et il termine ainsi :

Sella itaque, marmor et ipse Ptolemæus ita se habent.

B. de Montfaucon applique le terme εἰκών à Ptolémée lui-même — *ipse Ptolemæus* — dans une note marginale. Cosmas n'avait pas encore donné à supposer que la statue de Ptolémée, ou son buste pour le moins, se trouvait dans le voisinage intime de la *sella* et de la pierre qu'il appelle aussi *marmor quadrangulum*. B. de Montfaucon incline à penser qu'effectivement se trouvaient là réunis la *sella*, le *marmor*, et la statue même de Ptolémée, puisque, dans les planches qui accompagnent sa traduction de l'ouvrage de Cosmas, il a fait représenter par son dessinateur la *sella*, le *marmor* et une statue de guerrier grec ou macédonien, tels que le récit de Cosmas les avait suggérés à son esprit. Nous reviendrons évidemment là-dessus, car le fond même de la question envisagée, dans cette étude, dépend en partie de la façon dont chaque portion du groupe entier doit être imaginée. Quoi qu'il en soit, quant à présent, il convient de suspendre toute décision hâtive et de donner la suite de la traduction latine :

Hæc porro (etiam) in statuâ scripta sunt :

Rex magnus Ptolemæus, filius regis Ptolemæi et reginæ Arsinoes, deorum fratrum, regis Ptolemæi et reginæ Berenices, deorum sospitatorum nepos, ex patre quidem Hercule Jovis filio, ex matre autem Baccho item Jovis filio oriundus; accepto a patre regno Ægypti, Libyæ, Syriæ, Phœnices, Cypri, Lyciæ, Cariæ et Cycladum insularum, bellum gessit in Asiâ, cum magnâ peditum equitumque multitudine, et cum nauticâ classe, atque elephantis Troglodyticis

Digitized by Google

et Æthiopicis, quos pater ejus et ipse, primi, in his locis venatu ceperunt, et abductos in Ægyptum, bellico usui assuefecerunt.

Cum autem regiones citrà Euphratem omnes ditioni suæ subdidisset, necnon Ciliciam, Pamphyliam, Ioniam, Hellespontum, Thraciam, viresque omnes istis in regionibus sitas atque elephantos Indicos, omnesque locorum istorum monarchas vectigales sibi fecisset, Euphratem fluvium trajecit; ac cum Mesopotamiam, Babyloniam, Susianam, Persidem, Mediam, ac reliquas omnes usque ad Bactrianam regiones subegisset, et perquisitis sacris rebus, quas olim Persæ ex Ægypto exportaverant, eas cum reliquâ gazâ variis ex locis coactâ, retulisset in Ægyptum, per canales fluviorum manufactos copias misit.....

Ici se termine la première partie de l'inscription. Cosmas continue :

Hæc in lapideâ illâ tabulâ scripta reperimus et servare licuit, sed pauca interciderant : ex fracturâ enim nonnisi frustulum exciderat.

Deindè, quasi unâ serie, hæc in sellâ descripta erant :

et c'est ici que commence la deuxième partie de l'inscription.

Posteà strenuè agens, jussu pacatis gentibus regno meo finitimis, gentes mox enumerandas devici, ac bello mihi subjeci. Gazam gentem debellavi, deindè Agamen et Siguen, quibus devictis, eorum quæ possidebant omnium dimidium accepimus. Ava, Tiamo, qui vocantur etiam Tziamo, Gambela et gentes ipsis vicinas (loquitur de populis trans Nilum positis) Zingabene, Angabe, Tiama, Athagaos, Calaa et Semena gentem trans Nilum in aviis et nivosis montibus sedes habentem, ubi semper pruinæ, glacies et nives profundissimæ, ita ut ad genua usque vestigium imprimatur, trajecto flumine subjeci. Deindè vero Lazine, Zaa et Gabala, qui habitant in montibus calidas aquas emittentibus ac præruptis, Atalmo et Bega, et cum iis gentes istius tractus omnes : Tangaïtas qui usque ad terminos Ægypti pertingunt, cum subegissem, pedestrem viam paravi a regni mei locis usque ad Ægyptum. Deindè vero gentes Annine et Metine in præruptis montibus habitantes. Seseæ populo bellum intuli, quos, cum in maximum et asperrimum montem adscendissent, positâ circum custodiâ, illinc deduxi, mihique adlegi juvenes eorum, uxores item, pueros et virgines, unà cum universis eorum facultatibus. Rausorum gentem mediterraneam Barbarorum Thuriferæ regionis, maximas et inaquosas planities incolentem, na-

Digitized by Google

tionemque Solate subjeci : quos jussi maris oras præsidiis tutare. Has porrò gentes omnes asperrimis montibus septas, cum ipse præsens editis certaminibus subegissem, concessi agros suos vectigales retinere. Imò etiam plurimæ gentes sponte sese mihi vectigales obtulerunt, sed etiam, misso exercitu nautico et pedestri trans mare Rubrum, Arabitas et Cinœdocolpitas subegi, eorumque reges tributa pendere, pacata itinera et maria servare jussi. Gentes item a Vico albo usque ad Sabeorum regionem debellavi.

Cæterum hasce omnes nationes, primus et solus, post decessores meos reges subjeci, quare maximo deo meo Marti, qui me genuit, gratias habeo, cujus ope gentes ditioni meæ finitimas, ab oriente quidem usque ad Thuriferam regionem, ab occidente vero usque ad Æthiopiam et ad Sasi loca, mihi subditas feci; cum ipse profectus, tum missis legatis victoriam referens; ac ubi totam ditionis meæ terram pacatam constitui, Adulem descendi sacrificatum Jovi, Marti et Neptuno pro navigantibus : accitis et in unum collectis hoc loco universis exercitibus meis, hancque sellam Marti dicavi, anno regni mei vigesimo septimo.

Cosmas ayant terminé sa transcription ajoute les réflexions suivantes.

Et hæc quidem in sellâ scripta sunt. Porrò, usque in præsentem diem, ante sellam hujusmodi reos capitali pœnâ adficiunt. An verò a tempore usque Ptolemæi id moris obtineat, dicere non valeo. Hæc autem apposui ut commonstrarem ipsum Ptolemæum Sasum et Barbariam, extrema Æthiopiæ accuratè novisse, utpotè qui universas illas gentes et regiones subegerit, quarum plerasque vidimus : cæteras tùm proximè versantes, quorumdam narratu probè novimus. Atenim mancipiorum maxima pars his ex gentibus prodeunt, quæ hodiè apud eos qui ibi mercaturam exercent, inveniuntur. (*Les choses n'ont guère changé sous ce rapport depuis le temps de Cosmas.*) In Semenam verò, ubi glacies et nives adesse dixit, rex Axomitarum exsulatum mittit eos quos exsilii pœnâ mulctat. Transmarinos autem Arabitas, Cinœdocolpitas et Sabeorum regionem vocat Homeritas. (Bern. de Montfaucon, *Collectio nova*, lib. II, p. 132, 140 et seq.)

Indépendamment des scolies et paragraphes fournis par Cosmas lui-même sur les noms des peuples inscrits que Montfaucon, Vivien de Saint-Martin, Paul de Lagarde, etc., ont recueillis ou discutés, et que nous donnerons ci-après, nous ne passerons pas

Digitized by Google

sous silence quelques lignes de ce vieux navigateur, d'autant plus qu'elles le montrent suffisamment versé dans l'histoire de son pays.

Est itaque hic Ptolemæus unus ex iis qui regnarunt, sive Philometor, sive Evergetes secundus, sive is qui antè postremam Cleopatram regnavit, Dionysius dictus ; nam ii ultrà viginti septem annos regnarunt atque abnepotes sunt priorum regum Ptolemæorum, ut in marmoreâ tabulâ quam suprà posuimus descriptum est. (*Loc. cit.*, p. 146.)

Cosmas avait tort, probablement, d'aller chercher au temps d'Évergète II ce que l'on peut trouver sous le règne d'Évergète Ier; aussi Bernard de Montfaucon le lui dit sans hésiter, dans une note de la page 146. Mais Cosmas semble surtout préoccupé ici de la vingt-septième année du prince conquérant. Il ne supposait pas que Ptolémée Évergète eût été associé à l'empire, plusieurs années avant la mort de son père, Ptolémée Philadelphe, et peut-être n'avait-il pas trouvé, chez ses auteurs, des indications suffisantes à ce sujet.

Les incertitudes de Cosmas, au sujet du prince, auteur du monument de la baie d'Adoulis, semblent n'avoir pas existé, en son esprit, par rapport à la suzeraineté des Lagides sur tout le cours supérieur du Nil, sur les côtes orientales de la mer Rouge et du golfe d'Aden ainsi que sur la partie intérieure de l'Afrique, appelée « Soudan », que plusieurs on fait dériver de Soultan.

Ce nom à lui seul, si l'on s'en rapporte à l'étymologie de Soultan indiquerait une domination véritable, et c'est ainsi que les émirs, ayant trouvé cette partie du monde soumise, au moins comme vassale, à l'empire romain, après l'avoir été aux successeurs d'Alexandre, ont tenu à ne rien perdre des prétentions de l'Égypte grecque ou romaine, sur tout le sud, jusqu'aux sources du Nil.

N'est-ce pas la même idée de domination, non interrompue ou revendiquée à travers les siècles, qui poussait Méhémet-Ali à envoyer ses fils, vers l'année 1825, jusqu'au delà de Khartoum et du Sennaar, faire reconnaître son pouvoir aux antiques sujets des sultans d'Égypte? Les droits évoqués par l'Angleterre au

Digitized by Google

nom du khédive sur le Soudan découlent, probablement, des mêmes traditions historiques. Cosmas connaissait l'histoire politique de ces contrées et les tentatives diverses des Grecs et des Romains; c'est pourquoi la lecture du texte d'Adoulis n'a soulevé, chez lui, ni doute ni surprise.

II

J'ai donné les principaux documents fournis par Cosmas touchant l'inscription de la baie d'Adoulis. Le lecteur pourrait demander, tout d'abord, dans quel but Ptolémée Évergète serait venu inscrire ses campagnes et ses victoires de la Haute-Asie sur les côtes méridionales de la mer Rouge, si rien d'important ne l'avait appelé dans ces parages, et si le récit de ses hauts faits asiatiques n'avait pas dû être accompagné, voire rehaussé, par de nouvelles et glorieuses expéditions dans le sud du monde connu.

C'est déjà un préjugé favorable au sentiment de Cosmas, adopté par B. Montfaucon et Droysen. La plupart des auteurs auraient sans doute continué à le suivre, n'eût été l'hypothèse de Salt, dès son premier voyage en Abyssinie, vers l'an 1805, à la vue du bloc d'Axoum, hypothèse embrassée et développée par Vivien de Saint-Martin (*Journal asiatique*, 1863, *loc. cit.*). Je me sens donc obligé, en raison du respect et de la déférence que m'inspirent des hommes d'une grande valeur, de proposer mon opinion, qui est celle des anciens, avec beaucoup de mesure, et en m'appuyant sur les égards dus à des textes incontestables, à des documents du plus haut prix.

Si nous relisons, en effet, le commencement ou la première partie de l'inscription adoulitique, on voit qu'il y est déjà question des relations de Ptolémée Évergète avec l'Éthiopie, alors que son père régnait encore et qu'ils allaient, tous les deux, chasser les éléphants, moins pour le plaisir de la chasse que pour fortifier leur armée nouvelle, celle qui était destinée aux opérations militaires en Syrie et en Asie jusqu'aux bords de l'Indus. L'expression πρῶτος, le « premier », que nous retrouvons dans la seconde partie πρῶτος καὶ μόνος, le « premier et le seul », nous donne de

Digitized by Google

prime abord l'idée d'un prince très personnel, qui revendiquera, pour lui seul, tout ce qu'il n'est pas contraint de partager avec un autre.

Mais il y a plus et mieux. Le même Ptolémée affirme qu'il a fait passer en Égypte une grande partie, sinon la totalité des dépouilles de la Haute-Asie; quant à ses troupes, il les a ramenées *per canales fluviorum manufactos*, c'est-à-dire par les fleuves canalisés. Il s'agit donc, ici, du Tigre, de l'Euphrate et des branches les plus voisines. Personne n'a émis de doute à cet égard. C'est par ces fleuves et ces canaux que les flottes gréco-égyptiennes sont arrivées dans le golfe Persique où le gros de la troupe les attendait, pour les transporter dans la mer Rouge, en contournant la grande presqu'île arabique.

Ne semble-t-il pas très probable, déjà, que la brisure et les caractères disparus dont nous parle Cosmas, deux lignes plus bas, contenaient l'exposition rapide du voyage de cette armée et de son retour vers l'Égypte par le Bab-el-Mandeb? De cette façon, sans nous mettre en quête d'autre chose, nous nous retrouverions, avec le prince et son armée, aux environs du port d'Ela et du petit golfe Adulitique, où tous avaient besoin de prendre du repos, après tant de travaux et de combats sur terre et sur mer.

Cosmas revient sur cette « petite brisure » pour nous montrer qu'il ne faut pas lui donner une importance exagérée. Cette partie brisée était en réalité assez petite; elle ne devait contenir que peu de faits nouveaux en dehors de l'embarquement et du retour de l'armée. La principale et peut-être la seule difficulté en ce point, c'est que l'inscription ou sa première partie semble terminée ici, sur la table de marbre ou sur l'image, ἐν τῇ εἰκόνι, et que, sans s'arrêter à cette circonstance, Cosmas a cru trouver la suite de l'inscription sur la *sella* elle-même, qu'il appelle *diphros* et qui signifie surtout un siège, un fauteuil, et par extension un char, avec une place pour le maître et le conducteur.

Serrons donc la question de près et ne négligeons rien. Quand on a étudié, attentivement, la description du monument tout entier, telle que Cosmas nous l'a transmise, et qu'on a examiné

Digitized by Google

les planches jointes au texte et à la traduction latine de ce texte, dans l'édition de 1706 de B. de Montfaucon, on imagine assez naturellement que la *sella*, dont la base supérieure était supportée par quatre colonnettes, avec une cinquième au milieu, creusée de lignes sinueuses et plus grosse que les autres, devait servir, à l'origine, de support ou de siège à cette table quadrangulaire qui pouvait être aussi bien une longue pierre carrée, terminée par une tête en pyramide ou surmontée d'un buste princier. La *sella* et la *statua*, pierre ou icône, n'auraient formé qu'un tout, et l'inscription, commencée en haut de la longue pierre de basalte, aurait été continuée sur tout l'intérieur et sur le dossier de la *sella*. Cosmas l'a entendu ainsi, puisqu'après avoir mentionné la brisure, il ajoute aussitôt : « nous avons trouvé la suite écrite ou gravée sur le fauteuil, et, sur le dossier, les images reproduites d'Hercule et de Mercure ».

Cosmas, qui semble avoir songé à tout et peut-être aussi à nos discussions actuelles, fait très bien remarquer que le *marmor*, pierre de basalte, statue ou icône, était tombé derrière le fauteuil, char ou trône : « Or, maintenant, l'icône est tombée derrière le siège avec sa partie tout à fait inférieure, brisée et gâtée ». Dans sa pensée, l'icône devait donc reposer sur la *sella*, comme B. de Montfaucon l'a compris, tout d'abord, en donnant son idée et son plan au dessinateur, et comme nous l'avions pensé, nous aussi, après une lecture attentive et réitérée du préambule de Cosmas.

Une difficulté, cependant, nous arrête, qui provient de la façon diverse d'entendre quelques-uns des termes de Cosmas. C'est ainsi que Montfaucon, dont le latin est souvent le mot à mot du grec original, après avoir dessiné la *sella* d'une manière aussi conforme que possible au texte, a donné au *marmor* le caractère d'un corps solide et quadrangulaire terminé par un triangle.

Cosmas dit, à la vérité, que τὸ μάρμαρον se termine dans le haut sous la forme d'un lambda ; mais il semble également donner à ce morceau de βασανίτου λίθου la forme originelle et fruste de la pierre de basalte. L'usage du mot εἰκών appliqué à cette pierre quadrangulaire, terminée en pointe pyramidale, achève d'embar-

Digitized by Google

rasser le lecteur peu familiarisé avec les expressions et les usages de la statuaire profane ou sacrée des anciens. Ce qui augmente le désarroi, c'est la fin du préambule : « Voici donc le siège et le marbre (de basalte) et Ptolémée lui-même ».

Or, que vient faire ici ce Ptolémée? Est-ce que l'icône représentait la tête de ce prince? Ce lambda terminal offrait-il, n'importe comment, une effigie du conquérant, ou était-il destiné à reproduire les formes de son buste? B. de Montfaucon semble avoir été préoccupé de ces expressions : καὶ αὐτὸς ὁ Πτολεμαῖος, puisque, dans ses planches, il a réuni au fauteuil et au *marmor* de basalte une statue qui rappelle assez le type des guerriers macédoniens.

Convient-il de donner à cette difficulté de détail une importance majeure? Faut-il oublier la situation du *marmor* sur le fauteuil pour ne plus songer qu'au lambda terminal et à l'expression εἰκῶν, expliquée peut-être par le αὐτὸς Πτολεμαῖος? Mais ces deux termes ne viennent-ils pas, à leur tour, embrouiller une question assez confuse?

Nous croyons inutile de multiplier les obstacles. Le lambda, l'icône, l'*ipse Ptolemeus* se querelleront ou feront un jour la paix : c'est affaire à eux. Ce qu'il nous faut retenir, surtout, dans la description de Cosmas — description si peu ou si mal connue — c'est la position primitive du *marmor* et l'utilité de la cinquième colonnette qui, apparemment, n'avait pas été fixée pour rien sous la base du *diphros* ou *sella*.

Par curiosité ou par conscience, Cosmas a voulu tout voir et tout dire : c'est à nous de choisir les pièces de résistance. En somme, le récit du marchand-navigateur nous laisse l'impression d'un siège d'honneur, d'un trône, supportant une pierre qui faisait l'office d'icône; le tout rempli de caractères venus jusqu'à nous, par les soins de Cosmas, sauf ceux qui avaient péri avant le VIe siècle avec la « petite brisure ». Cela nous paraît suffisant comme base de discussion scientifique.

On s'explique difficilement que H. Salt et ceux qui l'ont suivi aient négligé le préambule du navigateur alexandrin et se soient exagéré la valeur de cette « toute petite brisure », comme dit Cos-

Digitized by Google

mas. Nul, à première vue, ne devait recevoir l'impression d'un monument unique ou d'un agrégat de pièces et de morceaux, mieux que le marchand gréco-égyptien, dont plusieurs pages de la *Topographie* dénotent un véritable savoir historique et une grande faculté d'observation.

Aux yeux de Cosmas, tout le monument doit être attribué à l'un des Ptolémées, *qui regnarunt apud nos*, comme traduit Montfaucon. Pour lui, il n'y a qu'une difficulté, celle de trouver lequel de ces princes a régné au moins vingt-sept ans; or, nous avons déjà dit comment et pourquoi Cosmas attribue au second Évergète ce qui peut et doit être l'ouvrage du premier.

Mais si l'on a le droit de faire ainsi des réserves étroites au sujet de la description du monument tout entier, que dirons-nous, à plus forte raison, des particules unissant à la première partie de l'inscription celle qui va suivre et qui n'était séparée de la précédente que par une petite brisure : μεθ' ἃ ἀνδρειώσας, *posteà strenuè agens*? Ce μεθ' ἃ suppose, n'est-il pas vrai? des choses antérieures; or, c'est cela qui aura péri totalement, ou qui se trouve contenu dans l'inscription gravée sur le μάρμαρον, placé ou posé sur le fauteuil, δίφρος. Dans le premier cas, nous demeurons hésitants devant un récit dont la partie — la principale peut-être — nous manque; dans le second, il faut y voir, comme nous l'avons déjà supposé, le récit fastueux d'un prince qui s'était promené dans une partie de l'Asie, et qui, de retour avec ses armées et ses vaisseaux dans la mer Rouge, a voulu conduire encore ses étendards vainqueurs sur une partie des territoires éthiopiens et homérites, pour consigner le tout sur les pierres d'Adoulis, avant de remonter au nord, soit vers le port de Bérénice, soit vers le golfe de Suez dit encore d'Héroopolis, plus voisin de Memphis et d'Alexandrie.

Nous apporterons plus loin les commentaires et explications de Cosmas, de Vivien de Saint-Martin et de P. de Lagarde sur les noms de pays contenus dans cette longue énumération du conquérant, qui ne nous semble pas exempte de vaine gloire. Nous avons entendu naguère un prince nègre, Behanzin, roi du Dahomey, se vanter d'avoir soumis quarante-deux royaumes en quelques semaines. Était-ce ainsi, peut-être, qu'opérait le fils

Digitized by Google

de Philadelphe, et qu'à défaut de journaux, il rédigeait ses bulletins sur la pierre? Dans la crainte, d'ailleurs, que nous ne puissions le suivre dans ses marches triomphales à travers tant de contrées, de montagnes abruptes et de neiges éternelles, il prend soin de nous dire que tantôt il a marché en personne, et tantôt il a envoyé les autres combattre et se faire tuer pour lui. Il nous est permis de croire que le *missis legatis* a été de beaucoup le plus usité de ses moyens militaires.

Quoi qu'il en soit de nos suppositions au sujet du plan tactique de ce conquérant, nous allons parcourir le texte entier, depuis *post hæc viriliter agens*, jusqu'à la fin du récit. Le commencement de l'inscription, c'est-à-dire la relation des victoires asiatiques nous a paru devoir être mise à part, sauf en ce qui regarde le caractère du style, et l'on verra, tout à l'heure, l'importance de cette réserve. Examinons donc, d'abord, si l'ensemble et les détails de la seconde partie s'opposent à ce qu'on l'attribue au Ptolémée, auteur incontesté de la première.

Le conquérant est dans la baie d'Adoulis. Or, cette baie, ainsi que celle d'Ela sa voisine, était un port connu des Grecs (Strabon, lib. XVI). C'était, en outre, comme Massauah aujourd'hui, le débouché naturel des habitants des plateaux intérieurs. C'est pourquoi la conquête commence par les gens de Gazè, d'Agamè et de Siguen.

Pour le mot « Gazè », pas de difficulté. C'est le terme générique des populations Ghéez. Ce mot veut dire libre et noble; il a toujours été revendiqué comme un titre légitime par les habitants du Tigré et par quelques tribus voisines du nord de l'Abyssinie.

Nous retrouvons ensuite des noms de peuples limitrophes du Tigré au sud et à l'ouest, Tiama, Agamè, Athagaous, Semenè, Angabè, Atalmo et Bega, peut-être Bogo : avec très peu de changements, ces noms sont parvenus jusqu'à nous. Il faudrait dire, cependant, que si Angabè est devenu Ankober, le géographe de l'état-major gréco-égyptien aura tracé sa carte avec trop de hardiesse. Quelques-uns de ces termes géographiques placés en marge, tout d'abord, sont entrés dans le texte lui-même. B. de Montfaucon en avait fait la remarque avant P. de Lagarde (*loc.*

Digitized by Google

cit., 141 et seq.). Mais ces explications de Cosmas ou de quelques-une de ses copistes ne font pas tort au texte de l'inscription : on sent que, tous, ils connaissaient très bien cette partie de la géographie africaine, et qu'au besoin une faute commise par l'un eût été relevée par les autres.

Après les Bega, Bogos ou Bedjas, que nous retrouvons tout autour du Tigré et de l'Amharah, viennent les Tangaïtes. Un fait constant, c'est que les vieilles cartes nous parlent du pays de Tanga ou Takka, nom qui se retrouve encore sur celle de Gottberg, dressée en 1866, et dont la position est nettement indiquée sur le Mareb, un des affluents de l'Atbara au nord du Tigré. Ces Takaïtes ou Tankaïtes étaient limithrophes de la Nubie, c'est-à-dire, de la grande île de Méroë, soumise de bonne heure au sceptre des Ptolémées, comme l'attestent les ruines de Chendi et d'Assour, monuments incontestables d'une civilisation gréco-égyptienne. Nous comprenons très bien, alors, que le conquérant, dans le but de faire communiquer les populations du sud avec celles du nord, jusqu'au delà des cataractes, ait fait ouvrir des chemins pour les Tankaïtes et les autres : *pedestrem viam paravi a regni mei locis usque ad Ægyptum.* L'empire de ce conquérant devait être autre chose, en effet, que l'Égypte et la Nubie, devenues de simples provinces, et soumises comme les autres à une viabilité qui probablement, sauf deux ou trois lignes principales, n'est pas sortie de la tête des ingénieurs d'Évergète, pour s'appliquer sur les terrains arabes ou éthiopiens.

Mais d'où vient que le nom d'Axoum ne se trouve pas dans l'énumération fastueuse du vainqueur ? pour la raison toute simple qu'Axum ou Axoum ou Acsoum n'existait pas encore. Nous retrouvons, tout auprès de son emplacement, le nom d'Awa ou Aoua devenue la moderne Adoua, à cinq lieues environ de l'ancienne capitale du Tigré. La pierre d'Adoulis qui mentionne l'une aurait aussi parlé de l'autre, si Axoum avait existé déjà comme cité. Nous savons seulement que Strabon (lib. XVI), connaissait un grand marché situé sur le plateau tigréen, auquel on accédait péniblement, en partant de la baie d'Adoulis ; mais nous ignorons tout à fait si, dans le 1er siècle, au temps de

Digitized by Google

Strabon, la ville d'Axoum était réellement fondée, ou si elle possédait un nom de quelque notoriété.

Continuons l'examen du texte, dans le but spécial qui a été dit ci-dessus. Après les Tankaïtes, viennent les gens ou les pays d'« Anninè et de Metinè. » On trouve, aujourd'hui, une localité du nom de « Méta » dans le Godjam, non loin du lac Dembea. S'il s'agit d'elle sur la pierre d'Adoulis, il faut avouer que le descripteur passe un peu rapidement du Tigré au sud de l'Amharah, car le Godjam est par le 10° ou 11° de latitude nord. Il n'est pas impossible, cependant, que l'on ait omis, entre le 16° et le 11°, les pays ou localités situées dans les territoire si difficiles des Agous et des tribus du Samène. Nous sommes décidément dans le sud de l'Éthiopie, puisque voici le pays de « Sesea ou Saso », que la plupart des auteurs ont identifié avec le Shoa actuel

Le pays des razzias de Ptolémée était celui de l'encens et de l'or, terre des Somalis et des Kaffis, au sud et à l'est du Shoa. C'est pourquoi l'inscription nomme les Rhaouses, qui étaient peut-être les ancêtres des modernes Harrars, à moins qu'ils ne fussent les Agows, Hagaous eux-mêmes émigrés des bords de l'Atbara, dans son cours moyen, jusqu'aux plateaux brûlants de l'Enaria et du pays des Gallas méridionaux, voisins des Somâlis.

La moderne Zeilah se trouve nettement indiquée, si nous la faisons identique avec Sôlatè ou Zôlatè, et nous sommes d'avis que les anciens géographes se rencontrent en ce point avec les modernes, puisque le conquérant charge les gens de ce pays de surveiller toute la région maritime. Ptolémée, le géographe, la place au même endroit (lib. I, c. VII). Mais, avant qu'il fût question de Solate ou de Zeilah, il avait placé Rhaeda, qu'il semble localiser dans le pays des Rhaousôn, sur la côte occidentale (?) de la mer Rouge. Il est dans son droit, si cette Rhaeda, comme on le suppose, ne fait qu'une ville avec Hodeïda ; mais soyons circonspects, et ne traversons pas trop tôt la mer Érythrée.

Le conquérant, d'ailleurs, nous indique très bien le passage de ses armées de la rive africaine à celle de l'Arabie, quand il cite les

Digitized by Google

Arabites et les Kinédocolpites, en même temps que les Sabéens bien que très éloignés de Leukè-Kômè. Ce grand « village blanc » fut, assure-t-on, l'origine de la ville moderne d'Haoura, sur les bords maritimes du golfe, mais fort au-dessus de l'antique Saba ou Sjaba, dont la capitale, à cette époque, était Mareb, illustre par ses ruines splendides, où les voyageurs et les savants semblent devoir moissonner un jour à loisir. Quant aux Kinédocolpites, c'étaient les habitants d'une petite baie voisine d'Haoura que des cartographes modernes appellent Kindo-Kalb du nom de deux tribus. Une remarque facile à faire, c'est que, par l'effet des migrations communes aux uns et aux autres des riverains de la mer Rouge dans sa partie méridionale, le nom de Saba se retrouve dans plusieurs localités, chez Agatharchide et Artémidore (Müller, *Geog. min.*). Une entre autres est mentionnée, non loin du port d'Elea et nous sommes ainsi fondé à conjecturer que l'ancienne Saba était devenue, dans les temps modernes, Sawah. Ajoutez la consonne de dérivation, et vous avez alors M'Sawah, qui serait le Massauah d'aujourd'hui ; mais prenons garde de pousser trop loin les rapprochements de prononciation.

Après ces détails, l'auteur ou inspirateur de l'inscription rend grâces à Arès ou Mars, qu'il nomme son père, comme il le répétera vers la fin. H. Salt, qui a remarqué dans l'inscription d'Axoum les mêmes ambitions généalogiques, y trouve une raison plausible d'attribuer cette partie de la pierre d'Adoulis à quelque ancêtre d'Aeizanas, nommé en tête du granit d'Axoum, lequel revendique aussi pour lui-même la paternité de Mars. Nous n'en sommes pas aussi convaincu que l'illustre voyageur anglais. Les princes et conquérants d'origine hellénique s'attribuaient pour pères tous les dieux de l'Olympe, fils de Jupiter, et nous avons déja vu que les Ptolémées, dans la première partie de l'inscription d'Adoulis, se flattent de descendre du maître de l'Olympe par Hercule, Bacchus et les autres. Arès ou Mars était pour le moins un oncle authentique. Un peu plus bas, Neptume (Poseidôn) est nommé comme dieu tutélaire des marins, et c'est à lui, comme aux autres dieux, que le monument est élevé dans la baie de Zullah. Que faut-il de plus pour recon-

Digitized by Google

naître, ici, la main et les idées d'un Hellène, beaucoup plus que l'initiative d'un Barbare, lequel eût balbutié à peine des noms héroïques, mieux connus chez les Nubiens que chez les peuples du Mareb et du Takazzé, imbus depuis longtemps peut-être des idées sémites, concurremment avec celles des fétichistes des bords occidentaux du Nil, et du pays des Gallas?

Pour qui sait distinguer une page grecque de la bonne époque d'avec une page de la décadence, surtout chez les voisins de l'ancien monde hellénique, le doute ne semble pas permis au sujet de l'identité complète du style, entre la seconde et la première partie de l'inscription d'Adoulis. Le tour est le même: clair, élégant, classique, avec un peu d'emphase du commencement à la fin. On verra quelle différence existe, sous ce rapport, entre les textes copiés par Cosmas, en 520 ou 522, et ceux transcrits par Henri Salt, à deux reprises, dans les relations de son double voyage de 1805 et de 1810.

III

H. Salt, secrétaire à cette époque de lord Valentia, ne fait pas seulement la leçon à Cosmas; il prend souvent à partie Bruce, son compatriote, et le blâme d'avoir lu le nom du « roi Ptolémée » sur la base d'une colonne, à Axoum, tandis que, d'après lui, H. Salt, les termes rapportés en grec par Bruce étaient simplement un groupe de caractères éthiopiens et homérites, presque impossibles à lire et à comprendre (vol. II, p. 178 et seq.). Quoi qu'il en soit de la querelle avec Bruce, souvent renouvelée par H. Salt, donnons, sans plus tarder, le texte de la pierre ou granit d'Axoum.

C'est du grec lapidaire, à moitié fruste, que Henri Salt a lu, et non sans peine, sur le basalte d'Axoum. Il a dû revenir à plusieurs fois pour reconnaître la réalité et l'orthographe des mots et des caractères. Le temps avait usé la plus grande partie des lettres-chiffres que nous donnons néanmoins, d'après Salt, et que l'on peut remplacer, comme l'a fait Th. Lefèvre, par des points ou des étoiles. Nous transcrivons aussi en lettres grecques

Digitized by Google

capitales, les majuscules d'aspect un peu barbare que H. Salt nous a conservées dans l'atlas joint à ses volumes (Dabo, libraire, quai des Augustins, 49, Paris, 1816).

Inscription de la pierre d'Axoum.

ΑΕΙΖΑΝΑϹ · ΒΑϹΙΛΕΥϹ · ΑΞΩΜΙΤΩΝ ·
ΚΑΙ · ΟΜΗΡΙΤΩΝ · ΚΑΙ · ΤΟΥ · ΡΑΕΙΔΑΝ · ΚΑΙ · ΑΙΘΙΟ-
ΠΩΝ · ΚΑΙ · ϹΑΒΑΕΙΤΩΝ · ΚΑΙ · ΤΟΥ · ϹΙΛΕΗ · ΚΑΙ · ΤΟΥ
ΤΙΑΜΩ · ΚΑΙ · ΒΟΥΓΑΕΙΤΩΝ · Κ · Το · ΚΑΕΟΥ ·
ΒΑϹΙΛΕΥϹ · ΒΑϹΙΛΕΩΝ · ΥΙΟϹ · ΘΕΟΥ · ΑΝΙΚΗΤΟΥ ·
ΑΡΕΩϹ · ΑΤΑΚΤΗϹΑΝΤΩΝ · ΚΑΤΑ · ΚΑΙΡΟΝ · ΤΟΥ ·
ΕΘΝΟΥϹ · ΤΩΝ · ΒΟΥΓΑΕΙΤΩΝ · ΑΠΕϹΤΙΛΑΜΕΝ ·
ΤΟΥϹ · ΗΜΕΤΕΡΟΥϹ · ΑΔΕΛΦΟΥϹ · ϹΑΙΑΖΑΝΑ ·
ΚΑΙ · ΤΟΝ · ΑΔΗΦΑϹ · ΤΟΥΤΟΥϹ · ΠΟΛΕΜΗϹΑΙ ·
ΚΑΙ · ΠΑΡΑΔΕΔΩΚΟΤΩΝ · ΑΥΤΩΝ · ΥΠΟΤΑ-
ΞΑΝΤΕϹ · ΑΥΤΟΥϹ · ΗΓΑΓΟΝ · ΠΡΟϹ · ΗΜΑϹ ·
ΜΕΤΑ · ΚΑΙ · ΤΩΝ · ΘΡΕΜΜΑΤΩΝ · ΑΥΤΩΝ ·
ΒΟΩΝΤΕ · Ϟ · ΡΙΒ · ΚΑΙ · ΠΡΟΒΑΤΩΝ · ϨϹΚΔ · ΚΑΙ ·
ΚΤΗΝΩΝ · ΝΩΤοΦοΡΩΝ · ΘΡΕΨΑΝΤΕϹ · ΑΥ-
ΤΟΥϹ · ΒΟΕϹΙΝ · ΤΕ · ΚΑΙ · ΕΠΙ · ϹΙΤΜΩ · ΑΝΝΩΝ · ΠΟ-
ΤΙΖΟΝΤΕϹ · ΑΥΤΟΥϹ · ΖΥΤΩΤΕ · ΚΑΙ ΟΙΝΩ · ΚΑΙ ·
ΥΔΡΕΥΜΑϹΙΝ · ΠΑΝΤΑ · ΕΙϹ · ΧΟΡΤΑϹΙΑΝ · ΟΙ-
ΤΙΝΕϹ · ΗϹΑΝ · ΤΟΝ · ΑΡΙΘΜΟΝ · ΒΑϹΙΛΙΚΟΙ · ΕΞ ·
ϹΥΝ · ΤΩ · ΟΧΛΩ · ΑΥΤΩΝ · ΤΟΝ · ΑΡΙΘΜΟΝ ·
ΧϨ · ΑΝΝΩΝΕΥΟΜΕΝΟΙ · ΚΑΘ · ΕΚΑϹΤΗΝ ·
ΗΜΕΡΑΝ · ΑΡΤΟΥϹ · ϹΙΤΙΝΟΥϹ · ΜΒΒ · Κ ·
ΟΙΝΟΝ · ΕΠΙ · ΜΗΝΑϹ · Υ · ΑΧΡΕΙϹ · ΟΥ · ΑΓΑΓΟΥϹΙΝ ·
ΑΥΤΟΥϹ · ΠΡΟϹ · ΗΜΑϹ · ΤΟΥϹ · ΟΥΝ ·
ΔΩΡΗϹΑΜΕΝΟΙ · ΑΥΤΟΙϹ · ΠΑΝΤΑ · ΤΑ · ΕΠΙ-
ΤΗΔΙΑ · Κ · ΑΜΦΙΑϹΑΝΤΕϹ · ΑΥΤΟΥϹ · ΜΕΤΟΙ-
ΚΗϹΑΜΕΝ · (Κ ·) ΚΑΤΕϹΤΗϹΑΜΕΝ · ΙϹ · ΤΙΝΑ ·
ΤΟΠΟΝ · ΤΗϹ · ΕΜΕΤΕΡΑϹ · ΧΟΡΑϹ · ΚΑΛΟΥ-
ΜΕΝΟΝ · ΜΙΤΤΙΑ · Κ · ΕΚΕΛΕΥϹΑΜΕΝ · ΑΥ-
ΤΟΥϹ · ΠΑΛΙΝ · ΑΝΝΩΝΕΥΕϹΘΑΙ · ΠΑΡΑϹΧΟΜΕΝΟΙ ·
ΤΟΙϹ · ΕΞΑϹΙΝ · ΒΑϹΙΛΕΙϹΚΟΙϹ · ΒΟΑϹ · ΜϹ · ΥΠΕΡ-
ΔΕ · ΕΥΧΑΡΙϹΤΙΑϹ · ΤΟΥ · ΕΜΕ · ΓΕΝΝΙϹΑΝ-
ΤΟϹ · ΑΝΙΚΗ.ΤΟΥ · ΑΡΕΩϹ · ΑΝΕΘΗΚΑ · ΑΥΤΩ ·
ΑΝΔΡΙΑΝΤΑ · ΧΡΥϹΟΥΝ · (ΕΝΑ ·) Κ · ΑΡΓΥΡΑ-
ΙΟΝ · ΕΝΑ · Κ · ΧΑΛΧΟΥϹ · Γ · ΕΠ · ΑΓΑΘΩ.....
. . . . . .

Digitized by Google

En examinant le fac-similé qui se trouve dans l'atlas et les planches de H. Salt, on voit que l'inscription a été mutilée vers la fin. C'est ici une nouvelle « brisure », ainsi que dans le *marmaron* de Cosmas ; mais, comme le texte gravé sur le granit d'Axoum est d'une seule pièce et ne permet pas de division, cette brisure n'a d'autre inconvénient que de supprimer quelques expressions finales, dont la perte n'est peut-être pas aussi considérable qu'on l'imaginerait de prime abord.

Avant d'aborder certaines questions historiques et géographiques qui se rattachent au texte de la pierre d'Axoum, il nous semble utile et commode pour le lecteur, de lui donner la traduction de H. Salt lui-même, c'est-à-dire celle qui a été faite sur l'anglais de Salt par P.-F. Henry (vol. II, page 185).

(Nous) Aeizanas, roi des Axomites et des Homérites et de Raeidan et des Éthiopiens et des Sabéens et de Zeyla et de Tiamo et des Boja et des Chaeou, roi des rois, fils du dieu, l'invincible Mars — s'étant révoltée en une occasion, la nation des Bojas, nous avons envoyé nos frères, Saiazana et Adephas pour faire la guerre contre eux, et à leur réduction, (nos frères) après les avoir soumis, nous les ont amenés avec leurs familles, leurs bœufs**** et leurs moutons**** et leurs bêtes de somme. Les nourrissant avec la chair des bœufs et leur donnant une provision de pain et leur fournissant à boire de la bière et du vin et de l'eau en abondance. Eux (les prisonniers) étaient au nombre de six chefs, avec leur multitude au nombre de*** leur faisant chaque jour du pain de gâteau de froment*** et leur donnant du vin pour des mois, jusqu'au temps où ils nous les amenèrent. En conséquence, leur fournissant toutes choses convenables et vêtements, nous les avons forcés à changer leur domicile et les avons envoyés en certain lieu de notre pays appelé Matmak ou Mittia (peut-être Méta), et nous avons ordonné qu'ils fussent pourvus de pain, fournissant à leurs six chefs bœufs****. En témoignage de reconnaissance, à celui qui m'a engendré, l'invincible Mars, je lui ai dédié une statue d'or et une d'argent et trois d'airain pour le bien.....

On remarquera aisément que cette traduction est un mot à mot assez exact, mais peu précis. Les chiffres y sont omis et indiqués par des points ou des étoiles. Dans le fac-similé que

Digitized by Google

nous avons sous les yeux et qui est l'œuvre de H. Salt, nous lisons cependant quelques lettres numériques ; mais, somme toute, le traducteur a aussi bien fait de négliger des quantités impossibles à préciser. Le mot *achreis* semble avoir été passé, à moins qu'on ait lu *mechris*; ce terme, probablement, indique une peuplade ou simplement la manière d'être de ces vaincus *achreis*, « inutiles » ; ce détail mérite peu qu'on s'y arrête. H. Salt avoue lui-même, comme je l'ai dit, qu'une partie de l'inscription semble effacée, tout d'abord, et que c'est en y regardant de plus près, qu'on arrive à la lire telle qu'il l'a transcrite (*loc. cit.*, p. 184 et seq.). Nous avons remplacé le « Taguié » de la traduction Henry par « Chaeou », qu'on peut aussi écrire Kaeou, vu que dans le texte donné par Salt, il y a *tou Kaeou*.

Le voyageur anglais et ses compagnons aperçurent d'autres caractères sur la face postérieure du bloc de granit et n'essayèrent pas de les déchiffrer, car Salt nous assure qu'à première vue ils lui semblèrent être des caractères éthiopiens, bien qu'ils ne lui offrissent aucun sens acceptable. Le missionnaire Sapeto et le voyageur Ruppel essayèrent plus tard de déchiffrer cette nouvelle inscription, mais sans beaucoup de succès. Ils réussirent mieux pour quelques autres et, notamment, pour celle qui nous parle du roi Tazéna, lequel se proclame « un homme d'Alen ». Peut-être voulait-il se donner pour un descendant plus ou moins bâtard des Grecs égyptiens. Théophile Lefèvre nous fournit tous ces détails dans ses volumineux récits (*Voy. en Abyss.*, t. IV, p. 431 et seq.). C'est encore lui qui nous fait remarquer avec soin, que la pierre de H. Salt ne se trouve pas dans Axoum même, mais tout auprès et sur la route qui mène à Dâmo. On suppose que ce Dâmo est le nom moderne du Tiamo ou Tsiamo des inscriptions.

« Cette cité (Axoum), dit encore Th. Lefèvre (*loc. cit.*), est le seul point qui offre quelques traces du passage des Ptolémées dans cette partie de l'Afrique. » Le voyageur français aura été frappé, comme tant d'autres, du caractère gréco-égyptien des ruines axoumites, et c'est pourquoi il aura songé aux Ptolémées qui donnèrent un si grand essor à l'architecture et à la

Digitized by Google

statuaire, depuis l'île de Chypre et la Cyrénaïque, jusqu'à la Nubie et au Tigré. Lefèvre ne paraît pas avoir songé aux remarques de Bruce sur un certain soubassement de colonne où le célèbre voyageur écossais affirme avoir lu : Πτολεμαίου βασίλεως. Il aura été impressionné par les dénégations de H. Salt, toujours empressé à contester ou à atténuer les découvertes de son prédécesseur. « Bruce a cru voir, mais il n'a rien vu, car moi, Henry Salt, j'ai couru sur ses traces et n'ai rien découvert » (H. Salt, *loc. cit.*, vol. II, p. 181 et seq.). On irait loin avec cette méthode et cette assurance de soi-même. Th. Lefèvre dit simplement : « Sur les côtés (du temple principal) sont plusieurs fragments épars, entre autres un ornement qui devait faire partie d'une frise de l'ancien temple, et deux tronçons de piliers tout à fait identiques à ceux que nous trouvâmes plus tard à Adoulis. » H. Salt remarque, lui aussi, que la baie d'Adoulis était pleine de ruines du même genre, qu'un habitant lettré de Massauah les lui avait signalées comme moins nombreuses qu'autrefois, et qu'en dépit des recherches les plus minutieuses, faites par ses compagnons, rien, parmi ces pierres, ne révéla la présence antique du monument et des inscriptions attestées par Cosmas. (H. Salt, *Voy. en Abyss.*, t. I, p. 178 et seq. Paris, Magimel, 1816.)

Il est temps de revenir à l'inscription grecque d'Axoum, pour savoir quel était ce prince Aeizanas et apprécier la valeur historique de ses affirmations.

Nous savons, par une lettre de l'empereur Constance, datée de 356, et adressée aux rois Aïzanas et Saïzanas, en faveur de Théophile l'Indien, missionnaire ardent de l'arianisme, que ces deux princes, ainsi que le troisième, Adéphas, nommé dans l'inscription, vivaient vers le milieu du IVe siècle. Un premier missionnaire, saint Frumence, avait déjà passé par le Tigré et par l'Éthiopie du nord. C'était pour modifier sa prédication et atténuer l'influence de saint Athanase, inspirateur de saint Frumence, que Théophile l'Indien était envoyé et chaudement recommandé aux rois d'Axoum (voir Philostorge, II, 6. — Athanase, *Apolog.*, n° 31. — Baronius, *Ann.*, 356. — Pagius, *In Annal. Baron.* — Ludolf, *Comment.*, l. III, nos 14 et seq.).

Digitized by Google

Si, comme le veut avec raison Ludolf, nous devons identifier Aïzanas, Saïzanas et Adephas avec Abreha ou Abraham et Atsbeha, ou bien encore avec Elasan ou Elaisan de la grande chronique d'Axoum (voir encore V. de Saint-Martin, *Journal asiatique*, 1863, octobre), il nous faut accorder à l'un ou à l'autre de ces rois frères un règne assez long, divisé entre deux périodes principales : la première, dans laquelle, alliés des Gréco-Romains, ces princes n'auraient pas encore embrassé le christianisme ; la seconde, dans laquelle, devenus chrétiens et baptisés à la suite de la prédication de saint Frumence, ils auraient été sollicités par Constance, fils de Constantin, d'accueillir Théophile l'Indien, et d'écouter ses leçons. Nous pensons que le roi Aïzanas fit graver l'inscription rapportée ci-dessus, plusieurs années avant de se convertir à la foi chrétienne, puisque, sur cette pierre de granit, il se proclame fils de Mars l'invincible, et déclare être redevable à ce dieu de ses nombreuses victoires.

Les noms des peuples cités n'ont rien de nouveau. Nous les connaissions déjà par la deuxième partie de l'inscription d'Adoulis, sauf celui de Καζου ou « Kasou », que nous avons déjà signalé et qui s'appliquerait peut-être au Choa, car l'énumération de ces peuples est donnée d'une façon rapide, sommaire, et l'on y passe du nord au sud en toute facilité.

Remarquons, toutefois, les dénominations différentes d'Axomites et d'Homérites, usitées chez quelques auteurs du temps pour distinguer les Éthiopiens d'Afrique de ceux d'Arabie. Il y a donc ici comme un double emploi avec les termes d'Éthiopiens et de Sabéens qui suivent. Le roi victorieux voulait, apparemment, se faire bien comprendre des Grecs et des Romains, sans diminuer l'emphase de ses récits. Notons encore les trois noms : « Tiamo, Zeyla et Bedja ». Si Tiamo est le même que Dâmo dans le voisinage des ruines d'Axoum, on voit à quelle distance nous emporte le vainqueur quand il mentionne Zeyla, ville située sur le bord de la mer et qu'il nous faut revenir avec lui vers Boga ou Bedja, soit dans le Tigré, soit aux environs du Begameder, près du lac Tsana ou Dembea. Mais on sait très bien que les peuples d'Afrique, ainsi que plusieurs autres, ne se gênent

Digitized by Google

pas pour répéter le même nom dans les familles et les localités.

Tout nous oblige donc d'attribuer l'inscription d'Axoum au prince dont elle porte le nom dans son préambule, alors même que ce prince ne connût pas encore saint Frumence, ou qu'il l'eût apprécié déjà, mais sans vouloir quitter le paganisme et suivre ceux de ses sujets qui avaient demandé le baptême. La lettre de l'empereur Constance, dont Athanase nous est un solide témoin, atteste, à cette époque, les succès de la prédication de Frumence. (*Apologie*, n° 31. — Baronius, *Ann.*, 356.)

Nous n'insisterons pas sur le style qui est celui d'une cour barbare, avec un léger vernis d'hellénisme. Quelle différence entre cette langue et celle de l'inscription d'Adoulis tout entière ! S'il fallait un terme de comparaison pour le texte attribué à Aïzanas, nous apporterions l'inscription en grec barbare trouvée, près de Chendi, par le voyageur Cailliaud, œuvre d'un prince nubien du VIe siècle, appelé Silcon, vainqueur des Blemmyes et autres tribus de la montagne ou de la plaine. (Cailliaud, vol. III, p. 378. — Voir encore dans le *Journal des Savants*, 1825, les travaux de Letronne sur cette inscription de Silco). Cailliaud avait rencontré cette page lapidaire à Qualabché, non loin de l'antique Talmis. Nous sommes, ici, dans la Nubie voisine de l'Éthiopie tigréenne, et c'est là (c. XLII) que notre voyageur a noté la situation d'une ville « Djambela », non loin de « Singué ou Sigué », dénominations qui se trouvent être les mêmes que celles inscrites dans la deuxième partie de la pierre d'Adoulis. Disons enfin, pour ceux qui auraient oublié les travaux de Cailliaud et ses conclusions, quelle part il fait à d'Anville dans les progrès de la géographie moderne, et celle qu'il accorde aux Nubiens éthiopiens dans la civilisation qui fleurit chez eux, et qui fut distincte de l'apport fourni par les pharaons et les Ptolémées, pour le développement de la statuaire et de l'architecture.

Ludolf, qui savait tant de choses, semble pourtant ignorer l'inscription de Salt et celle d'Adoulis. Son ami, le savant moine Grégoire, ne lui aura rien dit, très probablement. Ludolf note avec soin, toutefois, que Pline et Strabon n'ont pas prononcé le nom

Digitized by Google

d'Axoum ni celui des Axoumites, mais que Ptolémée en a fait mention dans son livre VI, chapitre VIII (Ludolf, *Comment.*, lib. I, n° 21, p. 67 et 68).

Malgré le silence de Grégoire et des auteurs ou chroniqueurs éthiopiens que Ludolf connaissait ausssi bien que nous, le savant auteur de l'*Histoire d'Éthiopie* et des *Commentaires* était trop familier avec les relations des missionnaires portugais pour passer sous silence la page de Mendez, le patriarche, sur Axoum et ses ruines encore splendides au XVIe siècle. *Mihi visa sunt*, dit Alph. Mendez, *mausolea antiquorum regum. Non procul abhinc erectum est saxum tribus cubitis latum, insculptum litteris partim græcis, partim latinis, sed temporis injuriâ exesis.* On comprend mieux alors la peine que Salt se donna pour retrouver une partie de ces caractères rongés par le temps. Quant au mélange de ces lettres grecques et latines que note en passant Mendez, nous savons qu'en ce qui concerne les majuscules lapidaires, plusieurs de ces lettres ont été communes aux alphabets grecs et latins. (Voir Ludolf, p. 251 et 252, n°s 46 et 47 de son *Commentaire*. Zunner et Jacquet, Francfort-sur-le-Mein, 1681-1693.)

Pour en finir avec ce nom d'Axoum, qui revient si souvent dans ces pages, nous avons recherché si, par hasard, l'étymologie du mot serait indifférente à l'histoire de la ville et du pays.

Bruce, à la vérité, a trouvé quelques rapports entre Axoum et les Hycsos ou Hycsous. Ce dernier terme signifiait pasteurs ou brigands armés; Axoum ou Hacsoum se rapprocherait alors, comme pays ou localité, de la signification des bandes qui l'ont infesté ou conquis, à des époques mal déterminées.

Mais nous trouvons, chez les Berbères, un sens tout autre du mot Axoum. C'est « viande, chair », que ce terme signifie. Or, nous savons très bien que la langue berbère a toujours eu des rapports intimes avec la langue copte et nubienne. Nous voici amenés alors aux festins homériques (*Il.*, I, 424) célébrés en Éthiopie, aux remarques de Strabon et d'Hérodote (III, 18), signalées plus haut et relatives aux marchés où les montagnards voisins d'Adoulis vendaient toute sorte de viandes aux étrangers. Le marché, qui fut plus tard Axoum, aurait été, dans ce cas, la

Digitized by Google

boucherie principale de ces contrées, et son origine se perdrait, en toute vérité, dans la nuit des temps.

IV

Ceux qui s'en tiendraient encore, malgré le texte entier de Cosmas, au sentiment de H. Salt, qui est celui de V. de Saint-Martin et de plusieurs autres, ne seront pas fâchés de trouver, ici, une page ou deux du principal champion de l'Anglais Salt. Nous les tirons du *Journal asiatique* de 1863 et d'un autre travail du même V. de Saint-Martin sur l'*Histoire de la Géographie*, page 236. Paris, 1873.

Mais, auparavant, nous ferons observer que Salt et V. de Saint-Martin se sont privés d'un puissant moyen d'information et de contrôle, en paraissant ignorer ce que Cosmas nous a fait connaître de ses observations, en dehors de l'inscription elle-même. Cette omission a été sans doute involontaire; mais nous n'avions garde de la commettre, à notre tour, puisque nous nous serions privé, par là, de notre meilleure arme de discussion et de critique.

Voici comment s'exprime Vivien de Saint-Martin :

L'inscription d'Adoulis est au nombre des monuments épigraphiques les plus célèbres et le plus souvent reproduits; mais l'importance qu'on y avait attachée n'a longtemps reposé que sur une erreur matérielle, alors que, trompés par l'assertion de Cosmas, les savants croyaient trouver dans l'inscription un témoignage formel de la conquête de l'Éthiopie par le troisième des Ptolémées. On sait par quelle heureuse inspiration, ou plutôt par quelle induction naturelle, après la découverte qu'il avait faite dans les ruines d'Axum d'une inscription grecque, tout à fait analogue à celle de Cosmas, Salt fut conduit à distinguer, dans le monument adulitique, deux parties qu'on avait jusqu'alors confondues et qui n'ont entre elles rien de commun que leur juxtaposition : une courte inscription commémorative des conquêtes de Ptolémée Évergète en Asie, et une inscription beaucoup plus longue, où sont racontées les expéditions d'un roi éthiopien au voisinage de ses propres États et de l'autre côté du golfe Arabique. Cette distinction, dont la justesse frappa tous les yeux dès qu'elle fut signalée, en même temps

Digitized by Google

qu'elle rend au monument son vrai caractère et qu'elle en fait disparaître les difficultés historiques, lui donne aussi une importance toute nouvelle.

Avant l'heureuse distinction aperçue par Salt, on se trouvait fort en peine de concilier l'époque relativement récente de la fondation d'Adulis avec celle que l'on était dans la nécessité d'attribuer à l'inscription de Cosmas; et cette difficulté était assez grave pour que des critiques eussent été jusqu'à nier l'authenticité même de l'inscription (tels que Buttmann et Niebuhr).

On a vu de quelle manière nous avons répondu à cette difficulté, en citant le passage de Strabon relatif aux *loca ignobilia*.

Artémidore et Agatharchide (Müller, *Geog. min.*, IIIe et IIe siècle av. J.-C.) semblent ignorer le nom même d'Adoulis dans l'énumération des ports, des forteresses, des îles et des promontoires de la côte occidentale.

Pline, Ptolémée et l'auteur du Périple (Müller), qui florissaient de 70 à 100, semblent être les premiers qui aient mentionné ce nom d'Adoulis.

Mais ce nom, ignoré des géographes de la Grèce, devait être connu des riverains et cela suffit à notre thèse.

Voyons, maintenant, ce que dit V. de Saint-Martin au sujet de Cosmas, dans son *Histoire de la Géographie*, page 236 :

... Cosmas était un marchand égyptien qui avait fait, comme tel, dans le premier quart du VIe siècle, un ou plusieurs voyages aux ports de l'Inde, mais qui embrassa plus tard la vie monastique, à ce qu'il paraît, et qui écrivit alors son *Livre des chrétiens*, comme il l'intitula, avec la ferveur du néophyte et la profonde ignorance d'un esprit inculte. Cosmas ne se contente pas de repousser avec la plupart des Pères de l'Église, la doctrine des antipodes comme absurde et impossible; il ne se borne pas à représenter la terre comme une surface plane longue de 400 journées ou stations (*mansiones*, μονάι), chacune de 30 milles et large de 200 journées; il prétend expliquer la forme du monde par sa comparaison avec l'arche sainte de Moïse, et la cause de la succession des jours et des nuits par l'interposition d'une grande montagne derrière laquelle le soleil disparaît chaque soir. Et, cependant, il y a deux

Digitized by Google

hommes en Cosmas. Avant le moine, il y a le voyageur. Le voyageur dit ce qu'il a vu et recueilli en Éthiopie et dans l'Inde jusqu'à Siélédibe (Ceylan); et ses remarques sur les pays, les habitants et les productions sont souvent bonnes à recueillir. Ne lui devrait-on que la célèbre inscription d'Adulis, monument précieux pour l'histoire et la géographie du royaume d'Axoum (l'Abyssinie actuelle), et que la copie qu'il en a faite a seule sauvé de l'oubli, cela suffirait pour le faire absoudre de sa *Topographie chrétienne*.

Voyez ausssi le *Nord de l'Afrique dans l'antiquité*, du même auteur, page 224.

Nous ne voudrions pas revenir sur les observations capitales de Cosmas, au sujet du μάρμαρον βασανίτου, de sa brisure si peu considérable, de la *sella* sur laquelle, d'après Cosmas, la longue pierre de basalte devait reposer et sur les lignes grecques qui allaient de l'une à l'autre, ὡς ἐξ ἀκολουθίας, — *quasi ex unâ serie*, traduit Montfaucon. Mais pourtant, quand on se nomme Vivien de Saint-Martin, a-t-on le droit d'ignorer cette page de Cosmas, ou de la négliger comme chose de peu d'importance ?

Salt a rendu hommage, lui aussi, à la conscience et à l'étude perspicace de Cosmas, dont il cite en grec une page entière, dans le deuxième volume de son *Voyage en Abyssinie*. C'est à l'occasion du rhinocéros à deux cornes, animal traité de fabuleux jusqu'à la relation faite par Sparmann de son voyage au cap de Bonne-Espérance. Cosmas a très bien vu la bête et très bien entendu le nom que les Éthiopiens lui donnaient ἄρου ἢ ἄρισι ; et, par le fait, ce nom, presque le même, se trouve dans la langue ghéez : *arouèharis*, ὀασύνοντες τὰ δεύτερον ἄλφα, dit Cosmas. (H. Salt, *loc. cit.*, p. 190 et la *Topographie chrétienne* de Cosmas, dans B. de Montfaucon, p. 334.)

Nous avouons les grosses erreurs astronomiques et géographiques de Cosmas, qui étaient celles du temps. On avait oublié les travaux d'Hipparque, de Strabon, de Pomponius, de Ptolémée et des autres. On considérait la croyance aux antipodes, comme impossible et chimérique, surtout dans le monde chrétien. Vivien de Saint-Martin fait remarquer à cette occasion que, parmi les Pères de l'Église, saint Augustin est peut-être le seul qui n'ait pas

Digitized by Google

traité avec dédain, dans son ouvrage de *La Cité de Dieu*, livre XVI, chapitre IX, la question des antipodes habités [1]. Mais, si Cosmas était trop de son époque, dans ses idées sur la non-sphéricité terrestre, il se rendait très bien compte de ce qu'il avait vu dans ses différents voyages, et nous ne craignons pas d'abuser de la patience de nos lecteurs, en donnant quelques extraits de ses excursions terrestres ou nautiques et de sa manière d'observer dans les passages suivants de la *Topographie chrétienne*. N'oublions pas, surtout, que le digne et savant homme a voyagé dans la mer des Indes, dans le golfe Persique et jusqu'à l'île Ceylan (Siélédiba), à l'est ; qu'il connaît très bien le pays Zing (Zanguebar) et le rentrant de la côte africaine, dans le sens du sud-ouest, ainsi que les tempêtes et les moussons de ces divers parages. Mais, laissons-le parler, dans une langue voisine de la sienne, c'est-à-dire dans le latin suffisamment correct de Bernard de Montfaucon.

Ex Cosmâ Indicopleustâ. — Christiana opinio de mundo. Lib. II, 132 et seq., apud Montfaucon. — *Collectio nova*, etc., tome II.

... Arabicus sinus et Persicus, qui ambo ex Zingio prodeunt ad australes et orientales terræ partes, a terrâ quæ Barbaria dicitur, quò desinit Æthiopiæ regio. Zingium autem, ut norunt quotquot in Indico mari navigant, situm est extrà thuriferam terram quæ Barbaria dicitur, quam circuit Oceanus, in ambos indè sinus influens... Hæc porrò cùm a laudato Dei viro mutuatus, tùm expertus ipse indicavi, quippè qui in illis sinibus mercaturæ causâ navigarim... in Arabico et in Persico, et cùm ab incolis, tùm a vectoribus sciscitatus accuratam locorum notitiam percepi.

Cùm autem aliquando ad interiorem Indiam navigaremus, penè usque ad Barbariam transgressi, ultrà quam Zingium situm est ; nam ità vocant Oceani ostium ; cùm ad dexteram declinaremus, avium volantium multitudinem conspexi quas vocant Suspha. Sunt porrò milvis saltem duplò majores : magnamque in illis locis animadverti aëris intemperiem ; ità ut omnes reformidarent : omnes quippè, tam nautæ quam vectores, periti rerum dicebant nos

1) La vérité est que saint Augustin parle de la sphéricité terrestre comme d'une hypothèse et qu'il la rejette d'une façon péremptoire.

Digitized by Google

proximè Oceani esse, sicque gubernatorem compellabant : « Amove navem ad sinistram in sinum, ne fluctuum impetu in Oceanum deportati pereamus. » Nam Oceanus in sinum erumpens ingentem fluctum ciebat, fluctusque ex sinu navem Oceanum versùs deferebant : quod sanè nobis erat spectaculum perquam horrendum, vehementique eramus timore correpti. Multitudo porrò avium, Suspha dictarum supervolitans nos sequebatur. Quod signum erat vicinum esse Oceanum.

Ceux qui ont navigué dans ces parages, et nous sommes de ce nombre, ont remarqué la force des vagues qui viennent du sud, non moins que la quantité des oiseaux de mer.

Cosmas connaît aussi bien l'intérieur des terres que les côtes maritimes.

... Est autem regio thurifera sita in extremis Æthiopiæ, quæ quidem Mediterranea est, sed Oceanum ulterius habet undè qui Barbariam incolunt, ad Mediterranea utpote vicini, se conferunt indèque varia condimenta exportant, thus, casiam, calamum et alia multa; quæ ipsi mari transferunt Adulem, in Homeritarum regionem, in interiorem Indiam et in Persidem (Hic fit allusio ad reginam Sabæ et Austri)... Non enim admodùm distat Homerites à Barbariâ, mediante mari trajectus bidui; ultrà quam Barbariam Oceanus est, qui Zingium ibi dicitur. Sasus item, ut vocant, Oceano proxima est, ut etiam regioni thuriferæ propinquus Oceanus, quæ regio multa auri metalla habet. Alternis porrò annis rex Axomitarum per præfectos Agau illuc homines mittit qui negotientur aurum : quos comitantur alii plurimi negotiatores, ità ut plus quam quingenti numero sint. Istùc verò deportant boves, salem et ferrum.

Ubi autem proximè regionem illam accesserunt, ibi quodam loco quiescunt, exque aggestis spinis sepem magnam construunt, in eâque degunt; boves mactant, quorum frusta suprà spinas collocant, ibique pariter salem et ferrum exponunt.

Tum incolæ accedunt ferentes quasi massulas auri, quod vocant *tancharam*; ac quisque unam aut duas aut tres massulas deponit suprà frustum bovis, aut suprà salem vel ferrum, pro lubito, extrinsecusque consistit. Tum is ad quem bos pertinet, advenit, ac si contentus pretio sit, accipit aurum; illeque veniens, carnem sive salem aut ferrum aufert, sin minùs placeat, relinquit aurum, accedensque alius, ac non accepisse conspicatus, vel adjicit quidpiam, vel aurum sumit et abscedit.

Digitized by Google

Hujusmodi horum commercium geritur quia diversæ linguæ sunt ac interpretibus penè carent..... . ... semestri spatio totam negotiationem, sivè eundo, sivè redeundo, perficiunt. In eundo remissius ac lentius, ob armenta maximè, iter agunt, reditum verò celerius absolvunt, ne hyeme et pluviis intercipiantur in viâ. Nili quippe scaturigines (*Voir dans les Questions naturelles de Sénèque les rapports des centurions envoyés par Néron, touchant les marécages du Nil supérieur entre Khartoum et le 8e parallèle*) penès illam terram sunt; hiemeque ex pluviarum vehementiâ multi fluvii viam occupant. Hiems verò penès illos æstas est nobis, iniens ab Epiphi mense, ut vocant Ægyptii, usque ad Thoth, estque valdè humida trimestribus pluviis, ita ut fluvios multos efficiat, qui omnes Nilum influunt.

Les remarques de Cosmas sur le pays de Sasus, Saso (le Shoa moderne, d'après l'avis du plus grand nombre), éveillent, d'abord, l'attention par leur précision et leur vérité. L'auteur était d'accord en ce point avec les modernes comme avec les anciens. Nous ignorons si le lecteur aura été frappé, comme nous, de ce qui est dit par Cosmas de la façon de trafiquer par les *tancharas* ou *massulas*. Hérodote semblait insinuer les mêmes coutumes, en parlant des tables du Soleil et des foires ou marchés qui avaient lieu autour de ces tables (Hér., III, XVIII). Nos voyageurs modernes, tels que Achille Raffray, Th. Lefèvre, Gabriel Simon et les autres, ont noté les mêmes habitudes ou peu s'en faut. L'Afrique est le pays des conservateurs par excellence, et Cosmas avait bien observé les coutumes qui persévèrent encore de nos jours. (Comparez avec ce qui se trouve dans Hérodote, au sujet des Éthiopiens macrobiens, lib. III, c. XVII et XVIII.)

Si quelque vestige authentique nous était demeuré des pierres d'Adoulis, nous nous mettrions moins en peine de la personne de Cosmas. Mais quelques pages de ce marchand sont pour nous les seuls restes du monument élevé dans la baie de l'antique Zullah. Obligés de nous en contenter, nous avons tous intérêt à connaître si, par son intelligence, son savoir et sa probité, Cosmas mérite que la postérité s'en rapporte à ses récits et transcriptions. Nous avons vu un historien moderne de grande valeur, Droysen, rattacher la seconde partie de l'inscription à la première, et affir-

Digitized by Google

mer toute une série de marches et de conquêtes des Ptolémées jusqu'au cap Guardafui et au pays de Kaffa. Nous pensons que Droysen était dans le vrai, car c'est bien jusque-là que s'étend le pays de l'encens et de l'or, *Libanotophoron*, dont parle Cosmas.

Pour nous rendre un compte tout à fait exact de la manière sérieuse et presque *scientifique* dont Cosmas a traité les questions qu'il a abordées, nous donnerons, ici, un échantillon de son exégèse appliquée à ces mêmes textes qu'il venait de transcrire par l'ordre du préfet d'Elesbaas, qui était, à la date de 522 ou 523, empereur de toute l'Éthiopie.

B. de Montfaucon se contente de faire précéder les notes explicatives de Cosmas de l'annonce ainsi conçue :

Cosmæ scholia in Ptolemæi inscriptionem ex Vaticano codice.

Et tout de suite commence le commentaire :

« Deindè Lazinè, Zaa et Gabala », Hæ gentes hactenùs ita vocantur.

« Sesea gentem debellavi ». Hic Barbariæ gentes indicat.

« Arabitas et Cinœdocolpitas ». — Paragrapha — Gentes quæ in Homerite sunt significat, id est Felicis Arabiæ populos.

« A vico albo ». — Paragrapha — In partibus Blemmyum, vicus est nomine Leucogen.

« Usque ad Sabeorum regionem ». — Paragrapha — Sabeorum item regio in Homerite est.

« Et ad Sasi loca ». — Paragrapha — Hæc Sasi regio ultima Æthiopum est, ubi multùm auri reperitur, quod dicitur Tancharas. Ulterius autem est Oceanus et regio Barbareotôn, qui thuris mercaturam exercent. »

Or, si l'on consulte l'étude de Vivien de Saint-Martin consacrée aux textes de Cosmas, on trouve (p. 354 et seq.) une confirmation entière des remarques, scolies et paragraphes de Cosmas. Même résultat, si nous recourons à Ptolémée (IV, VIII). Mais reprenons le récit du marchand alexandrin pour mettre en évidence jusqu'au bout sa bonne foi et sa sagacité.

Et hæc quidem in sellâ scripta sunt. Porrò usque in præsentem

Digitized by Google

diem, antè sellam hujusmodi reos capitali pœnâ adficiunt. An verò a tempore usque Ptolemæi id moris obtineat, dicere non valeo. Hæc autem apposui, ut commonstrarem ipsum Ptolemæum Sasum et Barbariam, extrema Æthiopiæ accuratè novisse; utpotè qui universas illas gentes et regiones subegerit, quarum plerasque vidimus : cæteras tum proximè versantes, quorumdam narratu probè novimus.

Atenim mancipiorum maxima pars his ex gentibus prodeunt : quæ hodiè apud eos qui ibi mercaturam exercent, inveniuntur.

In Semenan verò, ubi glacies et nives adesse dicit, rex Axomitarum exsulatum mittit eos, quos exsilii pœnâ mulctat. Transmarinos autem Arabitas, Cinœdocolpitas et Sabeorum regionem vocat Homeritas.

Nous n'irons pas plus loin dans la citation, et, d'ailleurs, la fin de ce commentaire a été gâtée par une sortie de Cosmas contre l'existence des terres australes. Il y croyait la vie impossible à cause de l'ardeur du soleil. Il pensait aussi que la direction des terre du Zing (Zanguebar), courant toujours au sud-ouest, mettait fin au continent africain du côté de l'océan Indien, de même qu'Hannon croyait avoir atteint le sud de l'Afrique du côté de l'Atlantique, quand il fut arrivé vers le 7° de latitude nord, et qu'il vit les côtes se diriger de plus en plus vers l'est, à partir de ce que nous nommons aujourd'hui les caps Vert et Sierra-Leone. Pomponius Méla avait soupçonné la vérité, en affirmant l'existence d'une Afrique australe, séparée de celle du nord par une sorte de mer (le Congo et les grands lacs) : *Fuerunt qui crederent Nilum apud autochtonas ortum, ubi subter maria cœco alveo penetravit, in nostris rursum emergere* (lib. I, c. IV). Mais Cosmas n'avait point fait attention à cette idée de Pomponius, à moins qu'il ne l'eût rangée, sans examen, parmi ce qu'il appelle *aniles fabulas*. On voit par cette simple citation d'une hypothèse géographique chez les anciens, combien ils étaient hantés, et avec juste raison, par l'idée d'une énorme masse d'eau aux environs des sources du Nil.

On a soupçonné B. de Montfaucon d'avoir rangé, parmi les scolies propres à Cosmas quelques notes marginales dues à d'autres copistes ou simples lecteurs. La chose ne serait pas

Digitized by Google

impossible, et B. de Montfaucon n'est pas entré dans cette discussion critique. Il a donné le texte et les notes de son manuscrit, celui du Vatican. Paul de Lagarde a voulu suppléer au travail du savant bénédictin, en comparant le *codex* du Vatican avec celui de Florence; il n'y a rien rencontré de nouveau et de spécial à nos recherches actuelles, touchant le ou les auteurs des deux parties de l'inscription d'Adoulis (*Kleine Mitt.*, *loc. cit.*, p. 421 et seq.). Les remarques de P. de Lagarde concernant certains détails à la suite du πρῶτος καὶ μόνος βασιλέων, etc., ne seront pas ici hors de propos:

(Hier) nennt unser König zuerst die von Osten bis zum Weihrauchlande, dann die vom Westen bis nach Aethiopien und dem Lande Σασου an sein Stammgebiet grenzenden Völker. Da ich nicht weiss, wie weit seine Majestät griechisch verstanden hat, möchte ich aus der von ihr zweimal angewandten Phrase *apo-mechri* nichts schliessen. Hier werden die Geographen uns das griechische verstehn lehren müssen, nicht wird das griechische der Inschrift Aufschluss über Probleme der Geographie geben. Der Usurpator gieng vom Binnenlande aus. Die *Libanotophoroi barbaroi*, von denen die Inschrift redet, wohnten in Africa : Kenner der Pflanzengeographie und der Botanik müssen sagen wo dort die Weihrauchstande Vorkommt : dann werden wir auch wissen wo die genannten *Rhaousoi* gewohnt haben.

Les Rhausoi sont, en effet, cités un peu plus haut, dans le voisinage de Solatè, que nous avons dit être la moderne Zeilah, située au-dessous du Bab-el-Mandeb. Vivien de Saint-Martin est également de cet avis. La difficulté pour P. de Lagarde vient de cette construction technique ἀπὸ μέχρι, que B. de Montfaucon a rendu par *ab* tout seul, au lieu d'*ab usque*, qui lui a semblé trop dur et peut-être inutile pour la clarté de sa traduction.

Le savant professeur de Gœttingue fait encore justement remarquer que le prince vainqueur des « Gazè », c'est-à-dire des Axomites, devait venir de l'extérieur. « Er mag, dit-il, ein Condottiere gewesen sein, der sich Aksums bemächtigte, und von da aus sich die Nachbaren dienstbar machte, so weit es für seine Pläne nöthig schien » (*loc. cit.*, p. 427).

Digitized by Google

P. de Lagarde s'occupe aussi de la date de l'inscription et semble pencher pour la période de guerres que les Romains de l'Empire firent aux Parthes ou aux Perses, comme si le conquérant inconnu avait voulu profiter de la querelle sanglante de deux puissants voisins, pour chercher à fonder sa puissance politique et commerciale sur les deux bords méridionaux de la mer Rouge. Nous préférons nous en tenir aux indications et aux opinions de Cosmas. Mais si l'on était obligé, par des faits nouveaux, d'attribuer la deuxième partie de l'inscription à un autre prince que le premier Évergète, on se résignerait peut-être à se ranger au sentiment de V. de Saint-Martin qui, frappé de la longueur des règnes d'El-Asguagua et d'El-Aouda, reconnaissait volontiers, dans l'un ou dans l'autre de ces négus contemporains de la fin du 1er siècle, l'auteur de la seconde partie de l'inscription d'Adoulis (V. de Saint-Martin, *loc. cit.*, p. 362).

Auguste Dillmann s'est occupé, avec la supériorité qu'on lui connaît, des textes retrouvés sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum (*Zeit. deutsch. morg. Gesellschaft*, VII, 1853, p. 355 et seq.). Mais, comme le fait très bien remarquer P. de Lagarde (*loc. cit.*, p. 420), A. Dillmann ne semble pas s'être inquiété d'une étude spéciale du manuscrit de Cosmas au point de vue qui préoccupe le professeur de Gœttingue. Nous en dirons autant de l'objet spécial que nous nous sommes proposé, et qui était un nouvel examen des documents, dans le but d'établir une discussion nouvelle de la question tout entière. Si Dillmann suppose que la brisure dont parle Cosmas, contenait le titre ou les titres d'un nouveau conquérant (*Abhandl. koenigl. Academie, Anfänge des Axum. Reiches* 195. Berlin, 1878), Dillmann nous fait supposer que son attention ne s'est pas suffisamment arrêtée sur cette brisure que Cosmas appelle « toute petite », ni sur les premiers mots de la seconde partie : μεθ' ἃ ἀνδρειώσας.....

Vivien de Saint-Martin, lui-même, si compétent en tout ce qui regarde l'ancienne géographie, déclare (*Dict. de géogr.*, art. *Abyssinie*) que « la brisure existait au commencement de la deuxième inscription ». Or, Cosmas dit fort bien : « C'est au bas de la première pierre quadrangulaire et longue, que peu de mots man-

Digitized by Google

quaient », et il passe de la pierre longue, εἰκών, au fauteuil, δίφρος.

Il y a mieux. Dillmann a lu et cité comme nous Droysen (*Anfänge*... 188, 189). D'où vient alors que l'illustre savant n'a pas tenu compte du sentiment de Droysen, par rapport aux conquêtes de Ptolémée-Évergète, dans tout le sud de la Haute-Égypte?

On peut en dire autant du *Periplus*, cité par Dillmann (*Anfänge*, *loc. cit.*), lequel *Periplus*, mis à tort sous le nom d'Arrien, paraît dater de l'époque d'Hippalus, le pilote, qui connaissait à merveille le port adoulitique, son point de départ. Dillmann fait ce *Periplus* contemporain de Zoskalès (Za-Héclè) dans la première moitié du 1er siècle. Mais, si les termes πρῶτος καὶ μόνος de la deuxième partie de l'inscription d'Adoulis semblent à Dillmann se rapporter à un conquérant antérieur à Zoscalès, nous sommes en droit de supposer l'existence d'Adoulis connue des navigateurs avant l'époque de Pline, et même avant le 1er siècle (*Anfänge*, 192 et seq.). Dillmann affirme aussi que, pour lui, l'inscription d'Adoulis est plus ancienne que le *Periplus* accompli au temps de Zoscalès (*Anf.*, 193). Enfin, Glaser déclare qu'il lui répugne d'admettre que le conquérant, au nom duquel l'inscription d'Adoulis aurait été tracée, eût été un prince axoumite (*Skizzen*, vol. II, 198), et nous sommes obligés de constater ici, que, Glazer s'approche du sentiment de Cosmas, qui est aussi le nôtre. En un mot, les remarques ou objections de Dillmann, de Glaser, de Lagarde, présentent ou supposent une série d'hypothèses. Cosmas seul a vu, lu, copié, et il nous le dit simplement, mais sans hésitation, et c'est sa confiance qui nous a gagné.

Que le lecteur veuille bien nous pardonner cette longue enquête au sujet de textes dont il nous semblait utile de montrer l'importance historique, en appuyant sur l'origine la plus vraisemblable. Nous avons hâte d'en finir sur ce point, et de rechercher quelle pouvait être la religion de ces peuples, dont certains monuments attestent, chez les princes suzerains ou nationaux, une croyance générale aux divinités de la Grèce et de Rome, vers les premiers siècles de l'ère vulgaire, et peut-être auparavant,

Digitized by Google

tandis que d'autres vestiges démontrent la persévérance, dans les mêmes contrées, des religions et des cultes de la Chaldée.

V

Les auteurs des inscriptions tracées sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum ont affirmé leur intention d'honorer la divinité par l'érection de ces monuments. C'est ainsi que, dès le début, Ptolémée Évergète rappelle sa céleste généalogie, « issu par son père d'Hercule fils de Zeus et par sa mère de Bacchus (Dionusios) également fils de Zeus ». Vers la fin, le même Ptolémée, si les deux parties de l'inscription doivent lui être attribuées, déclare qu'il est descendu à Adoulis, qu'il a sacrifié, en ce lieu, à Jupiter, à Mars et à Neptune, pour le salut des navigateurs et qu'il a dédié à Mars le fauteuil, la *sella*, que Cosmas appelait *diphros*, un trône-char.

Il semble tout naturel qu'un prince d'origine macédonienne ait voulu faire honorer les dieux de la Grèce. Mais, si l'auteur de la deuxième partie de l'inscription était un prince éthiopien ou homérite, il faudrait reconnaître que, dans le cours du Ier siècle de l'ère chrétienne, et même auparavant, le polythéisme hellénique était devenu la religion officielle ou de surface des princes barbares établis sur l'un ou l'autre côté de la mer Rouge, aux environs du Bab-el-Mandeb.

Or, nous retrouvons, sur la pierre d'Axoum, des affirmations religieuses presque identiques à celles du monument d'Adoulis : « roi des rois, fils de Mars, le dieu invincible ». — « J'ai dédié à Mars, par reconnaissance, une statue d'or, une d'argent, etc. »

Il est donc certain qu'au temps d'Aïzanas, c'est-à-dire dans la première moitié du IVe siècle, la religion officielle des négus éthiopiens était le culte des divinités de la Grèce, culte qui devait céder bientôt la place à celui du Dieu des chrétiens, sous les efforts persévérants de saint Frumence et des prédicateurs qui lui ont succédé jusqu'au IXe siècle.

La religion officielle des princes était-elle celle des populations? Le fait n'a pas été prouvé. Alors même que, par condescendance

Digitized by Google

pour leurs chefs et pour les maîtres grecs ou romains d'une partie du monde, les peuples de l'Afrique orientale et du sud-ouest de l'Arabie eussent introduit dans leur panthéon les divinités d'Athènes, pour admettre un changement complet de croyances, il faudrait prouver encore que les dieux du sabéisme, ceux du naturalisme cuschite, originaires de la Babylonie ou venus du pays de Pount, c'est-à-dire de Phut, jusqu'aux plateaux de l'antique Abyssinie, avaient disparu pour faire place à d'autres divinités. Nous montrerons, ci-après, les traces profondes du polythéisme égyptien retrouvées parmi les monuments de la Nubie, dont parle le voyageur Cailliaud dans son deuxième volume, et dans les ruines d'Axoum. Nous tiendrons compte également des vestiges judaïques et des pratiques fétichistes retrouvées, çà et là, jusqu'au temps du négus Claudius et à des époques plus modernes. Mais la question du culte populaire le plus répandu, depuis le Tigré, au nord, jusqu'au Choa et aux Gallas du sud, reste à peu près entière. Les documents nous font défaut, pour discuter à fond un fait de cette importance. Des hypothèses nous restent, plus ou moins plausibles, et nous ne mettrions pas le pied sur un terrain si instable si, au milieu de suppositions vagues et diverses, l'on ne rencontrait, de temps à autre, des points de repère qu'il n'est pas permis de négliger.

C'est ainsi que, parmi les ruines d'Axoum, Sapeto et Ruppell ont déchiffré quelques mots, en vertu desquels une sorte de syncrétisme religieux oriental se laisserait soupçonner vers la fin du IIIe siècle après Jésus-Christ. Nous voulons parler de l'inscription toujours incomplète (Bœck, *C. I. G.*) parce que le temps en a effacé une partie, dans laquelle Tazena, qualifié « d'homme ou d'ami des Grecs, » mentionne sa croyance aux dieux « Samas et Astar ». Or, nous savons que ces deux termes s'appliquent à des divinités assyriennes, devenues celles des Chananéens cushites et des populations du pays de Pount ou de Phut, nommés encore Pounit et Pouanit (Krall, *Studien, Land Pounit*), d'où seraient sortis les *Puni* ou *Pœni* (?). « Sams, Shams », c'est le soleil ; « Astar ou Istar » est une autre divinité astronomique dont le conjoint femelle ou parèdre n'est autre que

Digitized by Google

la célèbre Astoreth ou Astarté. Retrouver ces noms sur un monument de l'époque de Tazéna, oncle ou grand-père d'Aïzanas, c'est obtenir l'assurance que le culte chaldéen, mêlé par tant d'endroit au culte sabéen, persévérait encore dans une partie de l'ancienne Abyssinie à côté des dieux gréco-romains, identiques, si l'on en croit Hérodote (Voir ses livres II, III et IV sur Thèbes et la Nubie) et Diodore (l. III, c. III) aux divinités égyptiennes, bien que celles-ci fussent étrangement multipliées et que le symbolisme eût amené sur la terre de Misraïm des résultats qu'il n'est pas facile de retrouver dans les temples helléniques.

La permanence des cultes, issus de la Chaldée et du pays de Chus, chez les Éthiopiens du IIIe siècle de notre ère, n'est pas faite pour nous surprendre. Les Homérites ou Hymiarites de l'Arabie méridionale, aussi bien que tous les habitants de la côte occidentale, avaient gardé à la même époque leur religion astrale qui, sous bien des rapports, confine à la religion chaldéenne. Le dieu principal de la Mecque était Allat, forme féminine d'Allah, et qui semblait être la personnification du ciel ou du soleil. Il y avait encore Huzza et Mânat, dont la première représentait, chez les Arabes du sud et de l'ouest, l'Astarté cuschite ou phénicienne, tandis que la seconde signifiait la pierre du sacrifice descendue du ciel. Ce culte, qu'approuva et combattit, tour à tour, Mahomet (sourate LIII) pouvait-il se maintenir sur une des côtes de la mer Rouge, sans que l'autre bord n'en prît également sa part ? (Voyez *Les Religions actuelles*, par Julien Vinson. Paris, A. Delahaye, 317.)

Nous ne devons pas négliger les moindres indices, et c'est pourquoi nous appelons l'attention du lecteur sur plusieurs noms des listes royales de l'ancienne Abyssinie. Que veulent dire, en effet, ces qualificatifs donnés aux vieux négus et commençant par El ou Ela? Dillmann fait très bien voir (*Anfänge des Axomit. Reiches*, 205 et seq.), que les expressions jointes à El ou Ela sont des prétérits, et que dans les mots *El-atsbeha*, *El-abreha*, *El-amida* ou *amda*, *atsbeha* signifie *lucescere facit* l *abreha*, *illuminavit ; amda*, *stare fecit ;* mais que dire de ce El? Le professeur Halévy soupçonne que El, Ela, Ilou ont le même sens, et qu'il faut dire alors : Dieu a illuminé le prince, Dieu a consolidé

Digitized by Google

sa puissance, etc. Nous retombons alors dans les traditions chaldéennes et sémites en général sur la croyance à un Dieu supérieur El ou Ilou, devenu plus tard Allah, lequel a résumé en lui la notion rigoureuse d'un seul Dieu éternel, infini (*Journal asiatique*).

Le même Dillmann fait aussi remarquer, à propos des pierres découvertes et lues en parties par Sapeto et Ruppell, que les auteurs de ces inscriptions nomment, sans cesse, le « maître du ciel » ou le « maître de la terre » (*Anfänge,* etc., 210). Or, l'une au moins de ces pierres a été érigée par Tazena, que Glazer lit ainsi : ** zena (*Skizzen*, vol. II, 524), et si Tazena a vécu, comme on le suppose, vers la fin du IIe siècle, il y avait donc à cette époque, chez les négus et autour d'eux, une grande persistance des idées religieuses propres aux Assyriens et aux Sémites.

Il est évident que l'Éthiopie n'a pu se soustraire à l'influence des religions astrales — et l'inscription de Tazena en est la preuve — et qu'elle n'a pas pu davantage éviter le contact des marchands ou des émigrants de la Judée, sans compter les autres Sémites du centre et du nord de la Syrie ou des bords voisins de l'Arabie.

Le légende de la reine de Saba, que les Éthiopiens se sont appropriée d'assez bonne heure, ne l'a été, évidemment, que par l'effet d'une sorte d'orgueil national. Mais si la reine de Saba ne venait pas de la rive africaine de la mer Rouge, elle est partie, pour le moins, d'un pays méridional de l'Arabie. Les écrivains arabes ont trop parlé de la reine Balkis ou Bilkis, pour que des récits de ce genre ne supposent pas quelques faits analogues même en dehors de la Bible. Ce sont les relations commerciales des Arabes avec les Juifs qui ont donné naissance aux voyages d'Abraham vers la Kaaba bien avant celui de la reine Balkis vers Salomon. Des traditions juives ont donc pu traverser la mer Rouge avec les marchands et les autres émigrants partis de la Judée.

La richesse et la puissance des Sémites de l'Yemen nous sont révélées par les guerres d'Elesbaas contre Dhu-nowas, à la suite des massacres de Nedjran, dans le premier tiers du VIe siècle.

Digitized by Google

La fidélité aux coutumes judaïques et judéo-chrétiennes a duré jusqu'aux temps modernes, et nous voyons avec quel soin, dans sa profession de foi, le négus Claudius se défend de tout judaïsme et prétend expliquer, par les coutumes locales, africaines ou autres, l'attachement de ses peuples à la circoncision, à l'abstinence de certaines viandes et à l'observance de quelques rites. (Voyez Ludolf, *Histoire de l'Éthiopie*, l. III, c. I, II.)

Ce mélange de judaïsme n'a-t-il commencé qu'avec le christianisme dans les pays situés au sud de la Nubie vers les affluents du Nil? Nous ne le pensons pas. Le génie errant et trafiquant de la race d'Israël est un fait connu longtemps avant la prédication évangélique. L'Éthiopie devait donc avoir pris le contact des idées juives, plusieurs siècles avant la prédication de saint Frumence.

Un fait aussi incontestable que l'influence lointaine ou prochaine des traditions juives et arabes en Abyssinie, c'est l'extension des cultes de l'Égypte, vers la Nubie et l'Éthiopie, à partir de la onzième et de la douzième dynastie.

Aménemhat Ier conquiert et pacifie tout le pays situé entre la deuxième cataracte et la sixième. Vers le même temps, les armées de Papi Ier s'étaient enfoncées encore plus au sud. Nous trouvons sur les monuments de leurs victoires, les noms de « Kaaou » et de « Rheousha », que nous avons déjà lus sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum, en tenant compte toutefois des altérations phonétiques amenées par les invasions et le temps (voyez Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, p. 90, 91, 101).

On sait que les peuples vaincus donnaient souvent droit de cité, chez eux, aux dieux des peuples vainqueurs. Les ruines de Chendy, d'Assour, d'Axoum, d'Adoua, visitées par les voyageurs depuis l'époque des Portugais jusqu'à nos jours, nous ont attesté la présence, jusqu'au delà de la sixième cataracte, des coutumes et des cultes de l'Égypte.

Diodore, frappé de tous ces témoignages, en avait conclu que les Nubiens et les Éthiopiens avaient conquis et civilisé l'Égypte (l. III, c. VIII). Nous savons, aujourd'hui, que la civilisation égyptienne n'est pas descendue vers le pays de Misraïm des hau-

Digitized by Google

teurs de Méroë, mais qu'elle a remonté le Nil, depuis Memphis et Thèbes jusqu'au voisinage des sources du fleuve (Maspero, *loc., cit.*, 13).

C'est d'ailleurs à plusieurs reprises que les rois, les prêtres et les guerriers de l'Égypte, soit avant l'invasion des Pasteurs, soit après, ont repris les routes du Nil supérieur. Les conquêtes d'Aménemhat Ier, sous la douzième dynastie, sont recommencées et achevées sous Ramsès II et Ramsès III (dix-neuvième et vingtième dynastie). Les retours offensifs des Nubiens et des Éthiopiens ne viendront que longtemps après, sous les Sabacon. Mais déjà Osiris, Horus, Isis, Ra, Phtah et les autres divinités de Memphis et de Thèbes avaient établi leur règne jusqu'au delà du Nil bleu, où elles avaient rencontré les dieux des Koushites de la Chaldée et du pays de Pount ou Pounit (Maspero, p. 202, 265, etc.).

Avant l'arrivée des premiers apôtres chrétiens, dit Ludolf, les habitants de l'Éthiopie ou de l'Abyssinie étaient païens : *ethnici erant* (voir Ludolf, *Comment.*, l. III, c. II). Mais quel était le genre de paganisme le plus usité ? C'est ici que le champ des hypothèses s'ouvre à l'infini, si l'on envisage surtout la religion des masses populaires africaines.

Ludolf interrogea son ami, le moine abyssin Grégoire, un savant de valeur, qui répondit à ses recherches, en lui citant les traditions de son pays sur le culte rendu aux serpents et au plus fameux d'entre eux, le dragon « Aroué-Meder » (*Histoire de l'Éthiopie*, l. II, c. II). Grégoire assurait même que les antiques négus se vantaient de descendre de cet Aroué, jusqu'à ce qu'une dynastie nouvelle fût commencée par Angâbo, guerrier fameux, vainqueur du Dragon.

Le culte préhistorique du serpent, chez les Abyssins du Tigré et de l'Amhara, ne semble pas avoir pénétré chez les Gallas du voisinage, livrés aux sorciers et au culte des grands anthropoïdes ; nous savons, pourtant, que la religion du Vaudou, si essentiellement africaine, consiste aujourd'hui dans le culte des serpents (Julien Vinson, *op. cit.* p., 46), qui aurait émigré de l'est à l'ouest de l'Afrique sous l'influence de causes variées.

Pour conclure et décider quelles étaient, en somme, aux envi-

Digitized by Google

rons de l'ère vulgaire les croyances des peuples situés au sud de la Nubie et du Tigré jusqu'au Choa et à l'Enarea, pays voisins de celui des Somâlis, nous dirons, sans crainte de trop nous éloigner de la réalité, que plusieurs religions avaient laissé leurs empreintes tout le long des contrées riveraines du Nil supérieur et de ses grands affluents du sud-est. Nous avons énuméré ces croyances ci-dessus, et nous avons constaté, à l'aide d'une pierre ruinée d'Axoum, que, vers la fin du IIIe siècle, le culte des astres se mariait encore au polythéisme grec, dans les familles des négus et, par conséquent, chez les principaux seigneurs et vassaux.

Le peuple était resté païen, selon l'affirmation de Ludolf et du moine Grégoire. Mais ce paganime, issu de l'adoration du serpent et des pratiques fétichistes des Africains, avait reçu les atteintes des traditions sémitiques, juives ou arabes, à des époques différentes, d'après l'histoire générale résumant les récits des grandes invasions. C'est en vertu de ces faits considérables et certains que nous avons le droit d'affirmer dans l'Abyssinie ancienne, bien avant les Perses et les Grecs, jusqu'au temps de Frumence, de Théophile l'Indien et des missionnaires venus à leur suite, l'existence de plusieurs cultes nationaux ou étrangers, et comme un syncrétisme mal débrouillé des théogonies du nord, de l'orient et du sud.

VI

Le moment est venu, après cet essai rapide et nécessairement incomplet sur les religions de l'ancienne Abyssinie, de jeter un regard d'ensemble sur cette longue étude et d'en tirer nos conclusions.

Il a existé, autrefois, dans la baie d'Adoulis, des monuments et des inscriptions dont les souvenirs documentés sont arrivés jusqu'à nous par l'intermédiaire de Cosmas, négociant et navigateur alexandrin du VIe siècle de notre ère.

Ces monuments et ces inscriptions, placés dans une modeste baie de la mer Rouge remontent à l'époque de Ptolémée Évergète,

Digitized by Google

puisque la première partie du texte conservé par Cosmas rappelle les chasses de Ptolémée Évergète en compagnie de son père, Ptolémée Philadelphe, et les victoires du fils dans la Haute-Asie jusqu'à l'Indus. Il y avait donc, dès le temps du premier Évergète (247-222 av. J.-C.), des relations de bon voisinage tout au moins, entre les Gréco-Égyptiens et les Éthiopiens des plateaux rapprochés de la mer. Si l'on se reporte à ce que nous avons emprunté à Cailliaud, à Lefèvre et à d'autres sur les vestiges nombreux rencontrés à Méroë, dans la Nubie du sud et au nord du Tigré, on est en droit de dire qu'une partie de l'Éthiopie se trouvait placée, à l'époque des Ptolémées, au nord et à l'est, sous l'influence de l'hellénisme alexandrin.

Nous voulions aller au delà, et c'est pourquoi, après avoir donné l'inscription tout entière d'Adoulis ainsi que les remarques et observations curieuses de Cosmas, nous avons dit combien le sentiment du consciencieux copiste nous semblait probable, et que force nous était de considérer la deuxième partie de l'inscription comme faisant suite à la première, et relatant les succès de Ptolémée-Évergète, à l'est et à l'ouest de la mer Rouge, après l'exposé des victoires que ce prince avait remportées dans le nord-est de l'Asie.

Nous avons signalé, surtout, d'après Cosmas, les moindres détails des monuments, leurs positions relatives, les brisures de la pierre, etc., et comparé le style de l'inscription entière, qui est homogène et qui ne peut s'attribuer à des auteurs différents, bien qu'on ait essayé de les faire naître à des siècles d'intervalle et sous l'influence de civilisations opposées.

Pour mettre sous les yeux des lecteurs toutes les pièces du procès, il convenait d'apporter les pages de V. de Saint-Martin, et nous l'avons fait sans atténuation ni diminution. Mais comme V. de Saint-Martin semble s'appuyer sur Henri Salt, en ce qui concerne l'inscription déchiffrée par ce voyageur anglais sur la pierre d'Axoum, nous avons donné cette page lapidaire d'après Salt lui-même.

Malgré l'opposition de Salt et de Vivien de Saint-Martin, au sentiment de Cosmas, à celui de B. de Montfaucon et des autres,

Digitized by Google

touchant l'unité de l'inscription entière, il demeure acquis :

1° Qu'il y avait à Adoulis, vers l'entrée de la ville, un trône de marbre blanc, dont le siège était supporté par quatre colonnettes, plus une cinquième au milieu;

2° Qu'à côté de ce trône se trouvait une pierre de basalte, quadrangulaire, en forme de statue ou d'icône, terminée en figure de « lambda » ; ce qui donne à penser que le sculpteur, selon les usages de son art, avait ménagé au sommet de cette pierre de quoi reproduire la tête et le buste du Ptolémée vainqueur, mais qu'il n'a pas eu le temps d'achever son œuvre;

3° Que l'inscription gravée sur la statue (la pierre quadrangulaire), se continuait sur le fauteuil (*sella*), unissant ainsi les conquêtes de la Haute-Asie avec les succès remportés des deux côtés de la mer Rouge. C'est ce qui ressort, vraisemblablement, des expressions du conquérant lui-même : « depuis l'Orient jusqu'au pays de l'encens; du côté de l'Occident jusqu'en Éthiopie et à la région de Sasi » ; l'Orient étant pris ici pour l'Asie, voisine de l'Indus, et l'Occident pour la Cyrénaïque, les îles grecques et la Thrace;

4° Que le nom du prince vainqueur et auteur du monument d'Adoulis ne se trouve inscrit qu'une fois, en tête de l'inscription entière et que la petite brisure constatée par Cosmas, pas plus que les premiers mots de la seconde partie, « post hæc », ne permettent de supposer l'existence d'un nouveau titre développé en quelques lignes, selon l'usage des inscriptions de ce genre, antiques et modernes.

Ces constatations bien établies en ce qui regarde le monument d'Adoulis, reprenons la suite de notre résumé général.

Une étude géographique des inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, a fait ressortir certaines différences de noms et de dates, et l'on a pu constater aussi que, parmi ces noms, la plupart sont demeurés jusqu'à nous, dans la place respective que leur ont assignée les premiers et les anciens rédacteurs. Il a fallu parler des princes dont les noms se trouvent inscrits sur la pierre d'Axoum, et, comme leur existence est notée dans l'histoire grecque et romaine, nous avons montré quel intervalle de temps — au point

Digitized by Google

de vue du style — a dû s'écouler entre l'érection des pierres d'Adoulis et celle de la masse granitique encore debout dans l'antique capitale du Tigré.

Les partisans de l'opinion embrassée et soutenue par Salt et Vivien de Saint-Martin ayant représenté Cosmas comme un moine ignorant imbu de préjugés et des plus grossières erreurs, nous sommes revenu sur son œuvre principale, qui est sa *Topographie chrétienne,* et nous avons montré qu'en dépit de ses hérésies en cosmographie et en astronomie, Cosmas était bon observateur, témoin consciencieux et initié aux choses d'Afrique, autant qu'on pouvait l'être, vers le commencement du vi^e^ siècle.

La valeur de Cosmas est, pour ainsi dire, la mineure de notre argumentation. Nous ne pouvions trop le faire connaître. Nous nous y sommes appliqué à diverses reprises, et ce qui semblera longueur ou inutilité à quelques-uns était pour nous une quasi-nécessité, puisque nous avions à défendre l'homme pour faire accepter la façon dont il avait présenté et compris des textes dont il est, malheureusement, le seul témoin.

Pour tout dire, et malgré l'estime qu'une étude attentive de ses écrits nous a donnée pour lui, nous eussions hésité à entreprendre ce travail sans l'autorité de B. de Montfaucon, éditeur de Cosmas, dans sa *Collectio nova* de 1706, et sans la notoriété de Droysen, qui attribue aux Ptolémées tout ce qui est écrit sur les pierres d'Adoulis. Paul de Lagarde, professeur à Gœttingue, nous encourageait d'ailleurs à soumettre, comme il l'a fait, la question de Cosmas à une étude nouvelle, car, a-t-il dit (*Nachr., loc. cit.*): « Die ganze Cosmas-Frage muss von neuem aufgeworfen werden. »

Nous n'aurons peut-être pas réussi à faire passer nos convictions historiques dans l'esprit de tous nos lecteurs ; mais nous estimons que notre labeur et notre temps n'auront pas été perdus, si cette étude, pour imparfaite qu'elle soit, inspire à quelque ami de la critique et de l'archéologie le désir d'examiner de nouveau la question de Cosmas, et, par là même, l'antiquité des rapports de l'Éthiopie avec le monde grec et romain.

J. Deramey.

Digitized by Google

LE HVAÊTVADATHA

OU LE MARIAGE ENTRE CONSANGUINS CHEZ LES PARSIS[1]

Le *Hvaêtvadatha*, ou Khêtûk-das, désigne aujourd'hui chez les Parsis le mariage entre cousins. Il est rare qu'un Parsi prenne femme ailleurs que dans sa famille ; épouser une cousine est la chose convenable et la chose normale.

Le mot *hvaêtvadatha* paraît cinq fois dans l'Avesta[2] : la version pehlvie transcrit le mot sans le traduire, de sorte qu'on serait réduit, pour en déterminer le sens précis, aux lumières incertaines de l'étymologie, s'il n'était naturel de reporter au mot dans le passé le sens qu'il a dans le présent. Mais le témoignage concor-

1) [*Note de la Rédaction*]. — Les *Annales du Musée Guimet* ont commencé la publication d'une traduction nouvelle de l'*Avesta*, avec commentaire historique et philologique, par M. *James Darmesteter*, dont le premier volume comprenant la partie liturgique doit paraître en janvier. L'auteur étudie dans de nombreux appendices les points les plus importants ou les plus obscurs de la doctrine. Il veut bien nous communiquer d'avance un de ces appendices qui suit le chapitre XIII du Yasna et relatif à la question si souvent débattue du mariage incestueux dans le Magisme.

2) Dans l'Avesta le mot est en fait un adjectif et désigne, non le mariage consanguin, mais la personne qui le pratique : dans le Yasna XII, 8 (éd. Geldner; Spiegel XIII), c'est une épithète de la Religion mazdéenne qui prêche ce mariage: ailleurs c'est une épithète du jeune fidèle qui le pratique (Vp. III, 3, 10; Gâh IV, 8 ; Yt. XXIV, 18) ; dans un passage du Vendidad (VIII, 13, 35-36), il est parlé, dans le même sens, de l'homme *hvaêtvadatha* et de la femme *hvaêtvadathi*. Le mot étant clairement composé de deux substantifs *hvaêtva* et *datha*, on conçoit qu'il puisse être soit composé de dépendance et substantif, soit composé possessif et adjectif. — *hvaêtu-sh*, p. *khvêsh*, signifiant « parent », *hvaêtvadatha* semble signifier littéralement « acte » ou « don de parenté », et « qui fait acte » ou « qui fait don de parenté ».

Digitized by Google

dant des historiens classiques et musulmans d'une part et de la littérature pehlvie du haut moyen âge de l'autre, semblerait indiquer que le *hvaêtvadatha*, vanté et glorifié par l'Avesta, n'est point le mariage entre consanguins du second degré, mais l'union incestueuse entre ascendant et descendant ou entre frère et sœur.

Depuis que les Parsis sont en rapport avec les Européens, ils. n'ont cessé de protester contre une accusation qui entache si gravement la pureté qui fait la gloire de leur religion. Ils récusent les témoignages étrangers, qui, en tout état de cause, ne doivent jamais être reçus qu'avec précaution : car l'ignorance et la médisance sont à la fois imaginatives et crédules, et une religion ne doit jamais être jugée que directement sur ses axiomes et ses œuvres propres : cependant les textes pehlvis, émanés de leurs ancêtres, confirment d'une façon trop frappante les témoignages classiques pour ne pas leur prêter une autorité à laquelle ils n'auraient point droit d'eux-mêmes. Mais la question n'est pas de celles auxquelles on peut répondre par un oui ou par un non : je crois que les Parsis ont raison dans leur protestation, quand elle se contente de couvrir l'Avesta, et qu'ils ont tort quand elle va au delà.

Un fait certain, c'est qu'aujourd'hui le mariage incestueux est inconnu, non seulement en fait, mais en droit, et que le *Khêtûk-das* n'a lieu qu'entre cousins. D'autre part, le Khêtûk-das, ainsi entendu, n'est point particulier aux religionnaires parsis : leurs compatriotes persans le connaissent également, quoique depuis l'abolition du Mazdéisme il ne soit plus fondé que sur les mœurs et non sur la religion, et que les révolutions sociales et ethniques, amenées par l'Islam et les invasions mogoles et turques, l'aient réduit considérablement. A l'heure présente, il n'est plus guère pratiqué que dans les provinces qui ont conservé, comme l'ont fait les Parsis, le régime patriarcal et l'unité de la famille, — par exemple dans l'Adarbaijan, — ou chez les familles riches, auxquelles le recommandent d'accord l'orgueil de caste et l'intérêt; car en même temps qu'il préserve la pureté du sang, telle qu'on l'entend là-bas, il empêche la dot et les cadeaux de noce d'aller à l'étranger. Le Persan de vieille roche peut dire qu'une cousine

Digitized by Google

est une fiancée donnée par la nature, et il y a un proverbe qui le dit à sa façon : عروسی میان عموزاده در آسمان شده است « les mariages entre cousins sont faits au ciel » [1].

Il est clair que ce Khêtûk-das sporadique de la Perse musulmane est un *survival* d'un état où il était général, comme il l'est à présent chez les Parsis, et que la Perse zoroastrienne tout entière le pratiquait dans les mêmes termes, c'est-à-dire entre parents du second degré. Mais la littérature pehlvie contient des passages nombreux qui prouvent que le Khêtûk-das pouvait être encore quelque chose d'autre et de plus étrange. M. West a réuni un nombre considérable de textes de ce genre [2], et bien que sur l'interprétation de quelques-uns d'entre eux on puisse différer d'opinion, il en est d'une clarté et d'une précision qui ne laisse rien à désirer et devant laquelle ne tiennent pas les doutes que Darabji, le fils du grand prêtre Peshotanji Sanjana, a soulevés dans un habile essai de réfutation, où les observations ingénieuses ne manquent pas, mais dont la méthode n'est pas suffisamment rigoureuse [3]. Le Dînkart contient entre autres un long passage, consacré à la défense du Khêtûk-das contre les attaques d'un Juif. Une grande partie des arguments donnés par le Dînkart s'applique parfaitement aux mariages entre cousins : ce sont les arguments physiologiques du *breed in and in* et les arguments moraux que l'on devine : sécurité des relations entre époux qui se sont connus de tous temps et ont grandi dans le même milieu et les mêmes mœurs. Mais l'auteur, sans ignorer le mariage entre cousins, met au premier rang, comme constituant les trois formes les plus parfaites du Khêtuk-das, le mariage entre père et fille, le mariage entre mère et fils, le mariage entre frère et sœur. C'est à trois unions de ce genre que l'humanité doit et la vie et l'exemple même du Khêtûk-das. Le premier de ces Khêtûk-das, le plus sacré, est celui d'Auhrmazd avec sa fille Spendârmat (Speñta-Armaiti),

1) Communication de M. Ahmed-Bey Agaeff (de Choucha, Karabagh).

2) *The meaning of* Khêtûk-das (dans les *Pahlavi Texts*, II, 389-430).

3) *Next-of-kin marriages in old Irân*, by Darab Dastur Peshotan Sanjana, B. A., London, 1888, 188 p. in-18.

Digitized by Google

la Terre[1]; de ce Khêtûk-das entre père et fille est né le premier homme, Gayômart (Gayô-Maretan). Quand Gayômart mourut, son sperme tomba dans le sein de la Terre, Spendârmat[7], c'est-à-dire dans le sein de sa mère; et de là naquit le premier couple, Mashya et Mashyôî[2]: c'est la seconde sorte de Khêtûk-das, le mariage entre mère et fils. Mashya et Mashyôî s'unirent à leur tour et engendrèrent une série de couples qui suivirent leur exemple, de sorte que toute l'humanité est sortie du Khêtûk-das. Ce fut là la troisième sorte de Khêtûk-das, l'union entre frère et sœur[3].

Darabji observe que ces trois exemples sont des exemples mythiques et ne prouvent point une pratique humaine concordante. L'observation est juste; mais la première question à résoudre n'est point de savoir si le Khêtûk-das incestueux a été normalement pratiqué, mais s'il est sanctifié et recommandé, et de cela le texte du Dînkart et nombre des textes recueillis par M. West ne permettent pas de douter. Je dois dire que ces textes ne prouvent que pour la période pehlvie et non pour l'Avesta, et il n'est pas permis d'en induire que le Hvaêtvadatha de l'Avesta soit le mariage incestueux. Il y a plutôt des raisons indirectes de croire le contraire, de sorte que l'inceste serait l'idéal des commentateurs et non celui du livre sacré. Les commentateurs ont cherché une allusion au Khêtûk-das, tels qu'ils l'entendent, dans un passage des Gâthas où paraît « Speñta-Armaiti, fille d'Ahura » (Yasna XLV, 4) ; mais il suffit de se reporter au texte pour voir qu'il n'y a là qu'un jeu d'esprit de casuiste en quête de preuve scripturale. Un fait plus grave, c'est que la légende ancienne de

1) Cf. ce passage du Rivâyat pehlvi (*l. l.*, p. 415). Un jour Zoroastre se tenait devant Auhrmazd, les Amshaspands se tenaient autour de leur chef, mais Spendarmat était près de lui, la main autour de son cou et Zoroastre lui demanda : Quelle est cette créature qui se tient près de toi et qui te semble si si chère? tu ne détournes pas les yeux d'elle, ni elle de toi ; tu ne lâches pas sa main, ni elle la tienne. Et Auhrmazd répondit : « C'est Spendarmat, ma fille, ma maitresse de maison, la mère des créatures (*danâ Spandarmat li bartâ afam katak bânûk î Vashisht u am î dâmân* ; cf. Y. XVI, 10).

2) *Bundahish*, XV, 1 ; cf. Albîruni, *Chronology*, p. 107.

3) West, *l. l.*, 399-410 ; voir le texte dans l'édition Peshotan, ch. LXXXII.

Digitized by Google

Zoroastre, c'est-à-dire de l'homme même à qui les apologistes du Khêtûk-das en attribuent l'institution (*Dînkart*, VII, dans West, p. 412), n'en offre pas d'exemple. Zoroastre épouse, non point sa mère, Dugdho, ni même une parente, mais une étrangère, la fille de Frashaoshtra, qui est de la famille des Hvogvas, tandis que lui-même est un Spitâma[1]. Il donne sa fille Pourucista à un étranger, Jâmâspa, le frère de Frashaoshtra[2]. S'il a prêché le Khêtûk-das incestueux, il s'est gardé de le pratiquer.

Mais d'autre part si notre Avesta ignore le Khêtûk-das incestueux, la pratique même de ce Khêtûk-das, autorisée ou non par la religion, paraît dans l'Iran dès une époque ancienne. Hérodote attribue à Cambyse l'institution du Khêtûk-das entre frère et sœur (III, 31); cela prouve à tout le moins qu'au temps d'Hérodote déjà, c'est-à-dire au ve siècle avant notre ère, les Perses passaient pour la pratiquer. Ctésias, cinquante ans plus tard, connaît le Khêtûk-das entre mère et fils[3]; à la même date, Antisthène reproche à Alcibiade d'imiter les Perses avec sa mère, sa fille et sa sœur[4], c'est-à-dire que dès le IVe siècle, dix ou douze siècles avant le Dînkart, les trois formes impures de Khêtûk-das leur étaient attribuées à l'étranger. A partir du IIe siècle avant notre ère la série des témoignages devient continue. Je ne relèverai que deux des plus importants : l'un de Catulle, qui semble faire du Khêtûk-das entre mère et fils un privilège ou une loi de la caste sacerdotale :

Nam Magus ex matre et gnato gignatur oportet,
Si vera est Persarum impia relligio;

l'autre de Philon le Juif (Ier siècle), qui en fait un privilège de noblesse : « en Perse, les grands épousent leur mère et on regarde les enfants nés de ces unions comme les plus nobles et on dit qu'ils seraient dignes du trône »[5].

1) Gâtha Vohukhshathra (Y. LI), 17.
2) Gâtha Vahishtôishti (Y. LIII), 3, 4.
3) *Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert* (Tertullien, *Apolog.*, IX).
4) συνεῖναι γὰρ φησὶν αὐτὸν καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ, ὡς Πέρσας (*Athénée*, V, 20).
5) μητέρας γὰρ, οἱ ἐν τέλει Περσῶν, τὰς αὑτῶν ἄγονται, καὶ τοὺς φύοντας ἐκ

Digitized by Google

Dans quelle mesure ce Khêtûk-das fut pratiqué et dans quelle mesure la religion le justifia, ce sont là deux questions indépendantes et sur lesquelles les données manquent également, pour la période ancienne. Les exemples particuliers que les classiques nous transmettent sont naturellement les exemples illustres, généralement des exemples royaux : Cambyse épousant ses deux sœurs; Artaxerxès Mnémon épousant sa fille Atossa[1]; au temps d'Alexandre le dynaste bactrien Sisimithrès épousant sa mère; mais l'abondance des témoignages généraux et leur caractère affirmatif[2] mettent hors de doute que ces pratiques royales n'étaient point une chose isolée, la fantaisie de perversions individuelles et toutes-puissantes. L'histoire ancienne de la famille est partout trop obscure pour qu'il soit permis de nier *a priori* l'antiquité de la pratique en Iran.

Sur l'attitude des Mages à l'égard de cette pratique, nous n'avons aucune donnée. D'ailleurs, la religion de l'Avesta, à l'époque achéménide, était loin d'être toute-puissante dans la Perse propre et il est impossible d'affirmer que le clergé zoroastrien ait apporté la sanction religieuse à ces formes du Khêtûk-das, encore moins les ait encouragées. Mais si on arrive à des époques plus récentes, le Dînkart et la littérature pehlvie, qui représentent l'esprit sassanide, prouvent que, dans les premiers siècles de notre ère, le mariage incestueux était devenu un sacrement, trop rare, mais d'autant plus méritoire. Le mariage du grand roi Yima avec sa sœur Yimak devint l'idéal du Khêtûk-das[3]. Les exemples historiques sont, il est vrai, moins nombreux

τούτων εὐγενεστάτους νομίζουσι, καὶ βασιλείας τῆς μεγίστης, ὡς λόγος, ἀξιοῦσιν (*De specialibus legibus*; ed. 1640, p. 778). Voir les textes recueillis par Brisson, *De regio Persarum principatu*, II, ed. 1710, pp. 493 suite.

1) Le Bahman Dirâz-dast (Bahman Longue-Main) de la légende, père et époux de Humâi : « elle faisait dans le monde la joie de son père, dit le *Shâh Nâma*, et il l'épousa à cause de sa beauté, conformément à la religion dite *pehlvie* » (c'est-à-dire à la religion de la Perse ancienne).

2) Strabon, XV, 735 : τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι πάτριον νενόμισται.

3) West, *Pahlavi Texts*, II, 418; cf. *Bund.* XXIII. — Le bel hymne védique, où Yama repousse au nom de la morale sa sœur Yamî, qui l'invite à l'inceste, semble être une protestation soit contre le Khêdûk-das iranien, soit contre une forme ancienne de ce Khêtdûk-das dans l'Inde (*Ormazd et Ahriman*, p. 106,

Digitized by Google

sous] les Sassanides que sous les Achéménides : le seul, à ma connaissance, est celui de Qobad (488-531), épousant sa fille, Sambyce (Agathias, II). Mais vers la même époque, les invectives d'Eznig, accusant Zoroastre d'avoir inventé des mythes incestueux « afin qu'en voyant cela, sa nation se livrât aux mêmes turpitudes »[1], prennent une valeur particulière de leur concordance singulière avec les théories du Dînkart. Parmi les martyrs qui souffrirent sous Khosroès Parvîz en 614, se trouve un certain Mihrangushnasp qui, avant sa conversion au Christianisme, avait épousé sa sœur « selon la coutume scandaleuse que ces mécréants tiennent pour légitime »[2]. Enfin, deux siècles plus tard, un siècle ou deux avant la rédaction finale du Dînkart, paraît un Zoroastrien, Bah Afrîd, réformateur du Magisme, qui, entre autres réformes, interdit à ses adhérents le mariage avec mères, filles, sœurs et nièces[3].

Mais en fait, par la nature même des choses, ces unions durent être infiniment rares et nous rencontrons nombre de faits qui prouvent que le mariage usuellement recommandé était bien le Khêtûk-das des Parsis modernes. Le fondateur de la dynastie sassanide, celui qui fait du Zoroastrisme la religion de l'État, Ardashîr (226-241), recommande le Khêtûk-das à ses officiers, mais en termes généraux qui font penser à celui des Parsis modernes plus qu'à tout autre : « Épousez vos proches parentes, afin de resserrer les liens de la famille[4]. » Le patriarche arménien, Narsès (IVe siècle), interdit en Arménie les mariages entre parents jusqu'au cinquième degré, parce que, dit son historien, les Arméniens persisés épousaient leurs parentes pour préserver

n° 2 ; Casartelli, *What was Khêtûk-das*, p. 8). — La légende de Minocihr présente un cas étrange de Khêtûk-das entre père et fille : Iraj ayant été assassiné par ses frères et ne laissant qu'une fille, son père Ferîdûn, pour lui engendrer un vengeur, épouse sa fille, puis la fille née de cette union, et ainsi de suite jusqu'à la septième génération (Maçoudî, II, 145 ; *Études iraniennes*, II, 217 sq.).

1) *Réfutation des sectes des païens*, tr. Le Vaillant de Florival, p. 94.

2) Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*.

3) Albirunî, *Chronology*, 194 ; *Shahrastâni*, tr. Haarbrücker, II, 284.

4) Maçoudi, II, 163.

Digitized by Google

la pureté du sang et maintenir l'héritage dans la famille [1] : rien n'indique là que l'on dépassât les bornes du Khêtûk-das moderne des riches Persans et des Parsis. Les règlements sur le mariage, promulgués dans des circonstances analogues par le patriarche des Nestoriens de Perse, Timothée, interdisent au père et au fils d'épouser les deux sœurs, « parce que c'est la coutume des païens et des Mages » (*quia iste Ethnicorum et Magorum mos est*) ; ils interdisent à l'oncle d'épouser la femme de son neveu « ce qui est une coutume des Mages » : dans les articles prohibant les mariages incestueux, Timothée ne prononce point le nom de Mages, ce qu'il n'eût point manqué de faire si la pratique eût été courante [2].

Par quelles associations d'idées le Magisme se trouva-t-il conduit, soit à accepter, soit à encourager l'extrême Khêtûk-das ? — Je crois que la *théorie* du Khêtûk-das incestueux naquit, par outrance de raisonnement, de la pratique du Khêtûk-das normal.

Le Khêtûk-das entre cousins existait sans doute de temps immémorial : il était né tout naturellement des nécessités, des préjugés et des intérêts de la vie patriarcale, des causes mêmes qui le maintiennent encore aujourd'hui dans une partie de la Perse musulmane. Cette coutume laïque offrait au conservatisme religieux des avantages qui la rendaient éminemment recommandable. Les mariages mixtes sont dangereux pour le fanatisme religieux et l'exclusivisme national [1]. A ces unions impies qui mêlent religions, castes et races et altèrent l'idéal moral et physique du Zoroastrien, les docteurs se trouvèrent amenés à opposer, avec un enthousiasme croissant, la pureté et l'unité réalisée par des unions qui mêlent comme le même sang et la même âme. Mais l'union entre cousins ne réalise qu'à moitié cette unité parfaite : il y a loin déjà de la source commune et la diversité s'est introduite : le produit sera plus pur et plus homogène, si l'époux et l'épouse sont sortis du même sein, et plus encore, si l'époux est né de l'épouse ou l'épouse de l'époux.

1) Hübschmann, *Ueber die persische Verwandtenheirath* (*ZDMG.*, 1889, 308-312).

2) Beausobre, *Manichéisme*, I, 180.

Digitized by Google

Le sang s'altère en s'alliant à un autre sang : il n'est plus que de moitié dans le produit qu'il engendre ; pour se conserver, il faut qu'il se mêle à lui-même : le fils qu'un père engendre de sa fille lui doit son être tout entier et s'il s'agit de dons divins à transmettre, comme le droit royal ou la sainteté suprême, la légitimité de la transmission résulte de l'identité absolue du léguant et du recevant.

Les spéculations cosmogoniques conduisaient à des conclusions analogues. Tout raisonnement sur les origines de l'humanité conduit nécessairement à un inceste de frère et sœur : mais, tout commencement est une exception, et la plupart des cosmogonies, en posant l'inceste initial, ne font pas de l'exception du début la loi ou l'idéal de la suite. Les docteurs mazdéens eurent le tort de raisonner, et les accidents de la vieille mythologie naturaliste les amenèrent à mettre entre le Créateur et le premier inceste fraternel une nouvelle série incestueuse, Le mariage d'Ahura et de Speñta-Armaiti, n'était à l'origine que la reproduction du vieil hymen cosmogonique entre le Ciel et la Terre, entre Dyaus et Prithivî, Ouranos et Gê, Jupiter Pluvius et Tellus [1] : mais le monothéisme zoroastrien avait fait de Prithivî une création, une fille de Dyaus, et par là leur innocente union se trouvait transformée en inceste.

Si ces inductions sont justes, la *théorie* du Khêtûk-das incestueux n'aura été qu'une création de logiciens poursuivant l'idéal impossible de l'unité du sang. Mais par là même, le droit à l'inceste n'a jamais dû être que le droit des très nobles ou des très saints : la chose ressort presque textuellement des termes de Catulle et de Philon : ce n'est qu'à un sang pur et sacré qu'il importe de se renouveler en s'alimentant à sa propre source. L'exaltation avec laquelle les Docteurs glorifient le Khêtûk-das incestueux montre combien il était rare et peut-être répugnant à la conscience nationale. Il semple parfois que leur objet, en vantant ce Khêtûk-das extrême, soit simplement de faire respecter l'autre et de faire ressortir plus violemment l'horreur du mariage entre étrangers. Tout le mal dans l'humanité est venu, dit un Rivayât pehlvi, de ce que les hommes n'ont pas suivi l'exem-

Digitized by Google

ple donné par les ancêtres de la race, Mashya et Mashyôî, et de ce qu'ils vont prendre femme dans d'autres maisons, d'autres villes, d'autres pays. Il cite un mot d'Auhrmazd à Zoroastre, que parmi les quatre plus belles œuvres qui soient, est le Khêtûk-das avec mère, fille ou sœur, et il annonce qu'à l'arrivée de Sôshyans, toute l'humanité pratiquera le Khêtûk-das[1]. Le Khêtûk-das simple était au fond sans doute tout ce qu'il demandait. Les religions encore mal établies, ou menacées, ont de ces excès de doctrine qui demandent le plus pour obtenir le moins : nous en verrons dans la législation du Vendidad des exemples exorbitants qu'il serait naïf de prendre au sérieux, et pour beaucoup de docteurs, ces mots « l'idéal serait d'épouser sa fille », signifiaient simplement : « mariez-vous dans la famille ».

JAMES DARMESTETER.

1) West, *Pahlavi Texts*, II, 416.

Digitized by Google

LE PAPYRUS BRUCE

RÉPONSE AUX *Göttingische gelehrte Anzeigen* [1].

Quiconque veut servir le Seigneur, a dit l'auteur de l'*Imitation*, doit s'attendre à la tentation. De même : quiconque s'adonne à la science doit s'attendre à la critique. Aussi l'attendais-je, tout étonné qu'elle mît si longtemps à se faire jour. Elle est enfin venue, violente, et même, je crois, quelque peu injuste. Je n'aurais jamais pensé à répondre à ce *factum* émané d'un jeune homme, si je n'avais déjà éprouvé combien les meilleures intentions d'un auteur peuvent être travesties et si je ne tenais avant tout à conserver le bon renom de la science française, pour ce qui me regarde personnellement.

Vers le commencement de l'année qui s'achève, au mois de février, je crois, je reçus une carte postale signée *Schmidt*, où l'on me demandait si je consentirais à laisser publier le papyrus Bruce que j'avais copié à Oxford en 1881. Je répondis que volontiers je laissais libre quiconque voudrait publier ce papyrus; mais je prévenais mon correspondant que j'avais remis en 1889 un mémoire que l'Académie des inscriptions et belles-lettres me faisait l'honneur de publier. Quelques jours après, nouvelle carte où j'étais prié de dire quand paraîtrait ma publication. Comme je ne le savais pas, je n'ai pu le dire. De là la première cause de la critique qui est tombée sur moi, avec le dessein avéré de me réduire en si piteux état, que je ne pusse jamais m'en relever. Je comprends très bien que M. Schmidt n'ait pas été content de voir son travail devancé : mais je ne pouvais rien à cela, puisque, quand j'ai appris son intention de publier et de traduire le papyrus, mon mémoire était imprimé plus qu'aux deux tiers.

M. Schmidt, pour sa critique, s'est servi des trois étapes [2] qu'avait

1) Dans le n° du 15 août dernier.

2) *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1882. — *Revue de l'Histoire des religions*, 1890, tome XXI, p. 176 et 261. — *Notice sur le papyrus Bruce* dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, tome XXIX, 1re partie.

Digitized by Google

parcourues ma pensée; il a mis en regard des textes qu'il regarde comme contradictoires, il s'en est moqué et a tiré des conclusions comme celle-ci : « L'auteur qui, après tant de travaux, en est arrivé à de pareils résultats négatifs, a lui-même jugé son œuvre [1]. » Je ne prétends pas que ma pensée n'ait pas progressé, je suis même sûr du contraire; mais dans ma naïve imagination, je me figurais que l'auteur qui a étudié avec toute la conscience dont il est capable un ouvrage dont certaines parties lui ont paru douteuses ou inexplicables, devait avoir assez de respect de soi-même et de ses lecteurs pour avertir ceux-ci que la traduction, ou que le texte, ou que l'interprétation, n'étaient pas certains. Il paraît que ce procédé est le contraire de la méthode, selon M. Schmidt, et que l'auteur qui l'emploie se condamne lui-même. J'avoue que sa démonstration ne m'a pas convaincu et, qu'au risque de lui paraître arriéré, je conserverai encore, le cas échéant, le même manque de méthode.

Un autre reproche que me fait M. Schmidt, c'est de ne pas connaître la question du Gnosticisme. Cela se peut, je n'ai pas la prétention de tout connaître; mais cependant je croyais avoir donné la preuve que je l'avais tout au moins étudiée et que j'en avais même saisi certains côtés qui avaient jusque-là été laissés dans l'ombre. Il me reproche de n'avoir pas dans un passage songé à étudier les systèmes de Carpocrate, d'Héracléon et de Colarbase, de m'être contenté de ceux de Valentin et de Basilide. Ces systèmes, je dois le dire, ne me sont pas inconnus; mais M. Schmidt les connaît sans doute mieux que je ne le fais, puisqu'il y voit des choses que je n'y ai pas vues, et qu'il peut à coup sûr déterminer à quel système appartient tel ou tel traité gnostique. Mais je me rappelle qu'à l'apparition de la *Pistis-Sophia*, la science allemande bâtit force systèmes sur ce livre, que ces pauvres systèmes tombèrent tous comme de simples châteaux de cartes et qu'il n'en est rien resté. Le système de M. Schmidt ressemblerait-il à ceux-là? Pour moi, un principe plus haut m'a guidé. Il ne suffit pas de rencontrer dans un texte nouveau un mot qui se trouve déjà dans l'analyse de tel ou tel système pour prononcer avec autorité que l'ouvrage en question relève de ce système-ci et non de cet autre : mais il faut, je crois, s'imprégner des grandes ou des principales idées du système, autant qu'il est possible, et se prononcer ensuite pour tel système particulier qui semble avoir le plus de rapports avec le texte nouveau. Ce n'est pas, je le sais, la méthode de M. Schmidt qui, à cause de la pré-

1) *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 15 août, p. 645.

Digitized by Google

sence du mot *Sitheus* dans le papyrus Bruce, affirme aussitôt que le papyrus contient des ouvrages se rapportant à la secte des Séthiens[1]. Je le demande avec pleine confiance maintenant : de quel côté est la méthode? chez le critique, ou chez le critiqué? En général, M. Schmidt semble attacher une trop grande importance aux analyses faites des systèmes gnostiques par les Pères de l'Église : il ne faut pas oublier que ces analyses étaient des analyses de combat et non la froide analyse que nous recherchons aujourd'hui.

Un troisième point que me reproche M. Schmidt, c'est de ne pas connaître les entours de mon sujet et il apprend à ses lecteurs qu'il a fait, lui, une grande découverte dans la *Vie de Plotin* par Porphyre. Il s'agit d'une correction dubitative que j'ai faite au texte; j'avais complété et corrigé la leçon qui me semblait fautive par une leçon que je faisais suivre d'un point d'interrogation. Mon critique montre mon ignorance à ses lecteurs et leur apprend qu'il faut restituer dans le passage en question le nom de Nikothéos qui est le nom de l'un des gnostiques combattus par Plotin. Apprendrai-je à M. Schmidt que la *Vie de Plotin* par Porphyre n'est pas un livre inconnu sur les bords de la Seine, qu'il s'en trouve en France quelques éditions et que je me suis moi-même risqué jusqu'à lire cet ouvrage? Donc, si je n'ai pas songé au nom de Nikothéos pour compléter le texte dans ce passage, c'est pour une raison toute simple : c'est que je n'ai pas cru possible de mettre dans la bouche du Christ, même ressuscité, le nom d'un auteur du IIIe siècle. Et maintenant M. Schmidt peut rire de mon ignorance à ce sujet et présenter Phôsilampis comme un auteur inconnu, je n'en continuerai pas moins à le regarder comme un æon, surtout en me rappelant que tous les ouvrages gnostiques connus, la *Pistis-Sophia*, comme le *Livre du Logos en chaque mystère*[2], ou le papyrus Bruce, sont tous donnés comme des révélations faites par le Christ à ses apôtres après sa résurrection.

En outre, mon critique traite de *haute fantaisie* les rapports que j'ai trouvés entre les doctrines de l'ancienne Égypte et les doctrines gnostiques. Libre à lui de fermer les yeux à l'évidence; car où la ressemblance entre les doctrines est si grande qu'on serait parfois

1) Schmidt, *Ueber die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Original Werke*, p. 8.

2) C'est bien ainsi qu'il faut traduire, par suite de la présence du mot grec κατά. Cette préposition est toujours suivie, dans ce cas, du nom sans article, comme dans ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ « en chaque lieu ». Si M. Schmidt a une nouvelle manière de traduire, il n'a qu'à la produire.

Digitized by Google

tenté de la nommer parité, je crois qu'elle est évidente. Si j'ai eu un tort en faisant observer cette ressemblance, ce n'a pas été d'avoir voulu trop prouver : ç'a été de ne pas citer la dixième partie des textes que je pourrais citer actuellement. Notamment j'aurais pu montrer que l'æon gnostique où l'on ne peut pénétrer qu'en disant les mots de passe, en tenant le sceau et en écartant les *archons*, ressemble terriblement à ces *cercles* de l'hémisphère inférieur où les âmes qui veulent suivre la course du soleil dans le monde souterrain font usage des mêmes procédés pour arriver aux mêmes fins. Pour fermer hermétiquement les yeux à la lumière, il faut réunir un certain nombre de qualités négatives qu'il n'est pas donné à tout le monde de posséder; je ne les envie pas, et je ne dirai jamais : *Beati possidentes.*

Il paraît aussi qu'en me trouvant en présence de deux commencements du même manuscrit, complètement identiques, dont l'un s'arrête tout à coup, et dont l'autre continue, et qu'en les corrigeant l'un par l'autre j'ai commis un crime horrible contre les règles de la saine méthode, représentée par M. Schmidt. Ce n'est pas le seul exemple d'un pareil cas, et le second traité dont j'ai entretenu les lecteurs de cette *Revue* en offre un autre exemple. Je crois que tout éditeur sérieux aurait agi comme je l'ai fait. Je ne peux en effet voir deux ouvrages commençant exactement de la même manière, et cela pendant quatre pages : M. Schmidt préfère au contraire voir deux ouvrages distincts; il est libre, mais qu'il me laisse jouir de la même liberté.

Enfin, mon jeune critique m'accuse d'avoir de propos délibéré dénigré Woïde en disant que sa copie était fautive, quand je suis moi-même loin d'être aussi savant que cet homme illustre. Ce n'est pas habitude pour moi de dénigrer qui que ce soit : je laisse ce soin à d'autres. Quant à Woïde en particulier, j'ai la plus grande estime pour ses travaux, et j'ai eu soin d'indiquer qu'un grand nombre des fautes de sa copie sont imputables à l'état du papyrus. Mais ce qu'il y a de piquant dans l'argumentation de M. Schmidt c'est qu'après m'avoir reproché d'avoir corrigé Woïde, il me reproche ensuite de ne l'avoir pas fait [1]. Je prendrai soin aussi de répondre

1) Cf. pages 652 et 656. Tout l'article est écrit dans un ton que je ne qualifierai pas, mais qui n'est pas de mise chez nous. Autant je suis prêt à laisser passer les choses peu aimables et peu conformes à la vérité, lorsqu'elles sont dites spirituellement, autant je condamne les mêmes choses dites lourdement, et sans aucun emploi de ces formules de politesse banale que tout homme bien élevé se doit à lui-même d'employer.

Digitized by Google

à la question qu'il me fait : j'ai bien vérifié la copie de Woïde sur les parties qui restent du papyrus, et ce serait ici le cas de demander à M. Schmidt et non plus à M. Amélineau, s'il en fait autant. Cependant la critique de M. Schmidt trouve ici un réel point d'attaque. La publication que j'ai faite ne contient que très peu de notes, et les notes qui semblent le plus indispensables en sont absentes, comme celles que nécessiteraient les changements apportés au texte copié par Woïde. Je suis tout le premier à le reconnaître; mais s'il en est ainsi, ce n'est pas à moi qu'il faut l'imputer. J'y ai été forcé. Aussi entre deux maux contraint de choisir le moindre, j'ai préféré donner un texte compréhensible, plutôt que donner un texte incompréhensible. De dire ici comment et pourquoi j'ai fait ainsi, ce n'est pas le lieu; mais je puis affirmer qu'il en a été ainsi. C'est là la partie attaquable de mon mémoire, et ce n'est pas sur moi qu'il en faut faire retomber la responsabilité. D'ailleurs M. Schmidt n'a pas tant trouvé à reprendre, qu'il semble vouloir le dire.

Quant à la traduction, j'attends avec confiance celle de M. Schmidt. Il ne suffit pas de placer après chaque mot des points d'exclamation pour montrer la fausseté d'une traduction; ce serait vraiment trop facile. Quand la traduction de M. Schmidt aura paru, nous pourrons comparer, et je trouverai sans doute qu'il a été forcé de conserver la mienne dans beaucoup, dans le plus grand nombre des cas, quoiqu'à son dire j'ignore la langue. En outre, je ne parle pas des signes abréviatifs si fréquents dans le papyrus, si difficiles à reconnaître scientifiquement et qui m'ont demandé tant de travail. Je suis arrivé à les expliquer, sauf deux. M. Schmidt devra me savoir gré de lui avoir ainsi facilité sa tâche.

Cela suffira, j'espère, pour montrer que la critique de M. Schmidt n'a rien de commun avec la critique scientifique. Il a cru trouver une occasion favorable de se tailler à mes dépens une réputation de fort en version copte; ce serait à merveille, s'il n'eût par mégarde trop laissé passer le bout de l'oreille. En finissant, je me permettrai de recommander à M. Schmidt d'apprendre la langue française : il ne m'accusera plus de choses qu'il a comprises, mais que je n'ai pas dites.

E. AMÉLINEAU.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — M. *Albert Réville* a repris le 7 décembre son cours d'Histoire des Religions au Collège de France. Il étudie cette année : Le Judaïsme pendant les quatre derniers siècles avant l'ère chrétienne, les lundis et les jeudis, à trois heures.

Voici le programme des conférences qui se font à l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses :

I. Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. *L. Marillier* : Le Tabou océanien, les lundis, à cinq heures et demie. — Les Légendes héroïques et les Contes de la Nouvelle-Zélande, les mercredis, à cinq heures.

II. Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. Directeur adjoint, M. *Léon de Rosny*, professeur à l'École des Langues orientales vivantes : Ethnographie religieuse de l'Extrême-Orient : les grands socialistes de l'antiquité asiatique. — Religions de l'Amérique ; les aberrations du culte des anciens Mexicains, les lundis, à deux heures un quart. — Philologie et explication de textes religieux chinois, japonais, siamois et maya. Interprétation de l'écriture de l'ancien Mexique; le Tonalamatl, les jeudis, à deux heures un quart.

III. Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. *Sylvain Lévi*, chargé de cours à la Faculté des lettres : Étude des manuscrits bouddhiques septentrionaux. — Les Upanishads, les mardis et les vendredis à quatre heures et demie.

IV. Religion de l'Égypte. Maître de conférences, M. *Amélineau* : Explication de textes hiératiques relatifs au livre de l'Hémisphère inférieur, les vendredis, à onze heures. — Explication de textes coptes relatifs à l'histoire religieuse de l'Égypte chrétienne, les mercredis, à onze heures.

V. Religions des peuples sémitiques. — 1° *Hébreux et Sémites occidentaux.* Directeur adjoint, M. *Maurice Vernes* : Recherches sur l'ancienne religion des Israélites : les noms divins; la question du polythéisme primitif, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication de la stèle de Mésa, roi de Moab. Comparaison de son contenu avec les données bibliques relatives au pays de Moab, les vendredis, à quatre heures et demie.

2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur adjoint, M. *Hartwig Derenbourg*, professeur à l'École des Langues orientales vivantes : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beiḍâwî, d'après l'é-

Digitized by Google

dition de M. Fleischer, les lundis à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à quatre heures.

VI. Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. *André Berthelot.* Religion de l'époque homérique et hésiodique, les mardis et les vendredis, à deux heures.

VII. Littérature chrétienne. Directeur adjoint, M. *A. Sabatier*, professeur à la Faculté de théologie : Étude des textes relatifs à l'origine et à l'histoire des croyances chrétiennes concernant le séjour et les conditions des âmes après la mort, les jeudis, à neuf heures et à dix heures.

Maître de conférences, M. *L. Massebieau*, professeur adjoint à la Faculté de théologie : Philon le Juif. Rapports des livres du Nouveau Testament avec ses œuvres, les mardis, à dix heures.

VIII. Histoire des Dogmes. Directeur d'études, M. *Albert Réville*, professeur au Collège de France : Histoire des dogmes de la chute et de la rédemption, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

Maître de conférences, M. *F. Picavet* : L'Antiquité latine et grecque dans la philosophie, la théologie, la science et les arts, depuis la renaissance carolingienne jusqu'à la rénovation hispanico-arabe, les jeudis, à une heure. — Comparaison du XIIe livre de la Métaphysique d'Aristote avec les versions et les commentaires du moyen âge et spécialement avec les écrits d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, les jeudis, à trois heures un quart.

IX. Histoire de l'Église chrétienne. Maître de conférences, M. *Jean Réville* : Les rapports de l'Église chrétienne et de l'État romain pendant le IIIe siècle. Les grandes persécutions, les mardis, à quatre heures et demie. — Étude comparée des divers types de la Réforme du XVIe siècle, les samedis, à quatre heures et demie.

X. Histoire du Droit Canon. Directeur adjoint, M. *Esmein*, professeur à la Faculté de droit : Le prêt à intérêt en droit canonique ; la prohibition de l'usure et ses conséquences, les mardis, à trois heures et demie. — Le droit canonique dans les œuvres de Grégoire de Tours, les samedis, à trois heures et demie.

En vertu de l'article 12 de son règlement intérieur et avec l'approbation de M. le Ministre de l'Instruction publique, la Section des Sciences religieuses a autorisé deux docteurs en théologie à faire dans ses locaux des conférences sur des sujets qui ne figurent pas dans son plan d'études officiel. Elles portent le titre de « Cours libres ». Voici leur programme :

M. *J. Deramey* : Histoire religieuse de l'Abyssinie à partir du XVIe siècle jusqu'à nos jours. Explication de la Chronique de Zara Jacob, les mercredis et les samedis, à deux heures.

M. *A. Quentin* : Les traditions chaldéennes : la création, le déluge, l'immortalité de l'âme. Explication des documents, les lundis, à trois heures un quart et les samedis, à une heure.

Digitized by Google

Au *Collège de France*, en dehors du cours spécialement consacré par M. Albert Réville à l'histoire des religions, divers professeurs traitent des sujets qui touchent à l'histoire religieuse : M. *G. Lafenestre* étudie l'Histoire des arts à Rome dans la seconde moitié du xve siècle ; — M. *Cagnat* parle des Documents relatifs à la sépulture et aux usages funéraires chez les Romains ; — M. *Foucart* traite des *Mystères d'Éleusis* ; — M. *Clermont-Ganneau* interprète les plus anciens textes épigraphiques d'origine israélite ; — M. *Maspero* continue l'étude des Textes des Pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte ; — M. *Renan* fait la critique des Légendes relatives à Moïse et explique le livre d'Isaïe ; — M. *James Darmesteter* explique les textes persans, pehlvis et zends relatifs à la Légende de Djemchid et des Pechdadiens ; — M. *Foucaux*, le septième livre des Lois de Manou et le Lalita-Vistara ; — M. *Charles Lévêque* expose les Doctrines sur Dieu des philosophes grecs ; — M. *Nourrisson* étudie les principales Théories modernes de l'âme et la seconde partie du traité de Spinoza « De Deo et homine » ; — M. *Gaston Paris* explique la Vie de saint Alexis (texte du xie siècle).

A la Faculté de théologie protestante les cours consacrés à l'histoire religieuse sont les suivants : M. *Philippe Berger* expose l'Histoire des idées religieuses chez les Juifs ; M. *Bonet-Maury* fait l'Histoire de la Réforme en Allemagne et en Angleterre et esquisse la vie des principaux missionnaires catholiques et protestants ; M. *Samuel Berger* enseigne l'Histoire de l'Église de Constantin à saint Grégoire le Grand ; M. *L. Massebieau* étudie les Apocryphes du Nouveau Testament et explique plusieurs traités de Tertullien ; M. *Vaucher* retrace l'Histoire de la constitution de l'Église ; M. *R. Allier* traite de l'Histoire du néoplatonisme. Enfin M. *Paul de Félice* donne un cours libre sur la Discipline et la vie intérieure des anciennes églises réformées de France.

A la Faculté des lettres nous remarquons aussi quelques cours ou conférences qui se rapportent à nos études. M. *Luchaire* traite des Institutions ecclésiastiques de la France dans la période des Capétiens directs ; M. *V. Henry* explique divers textes védiques ; M. *Brochard* expose les systèmes de Spinoza et de Malebranche.

A l'École des Hautes-Études, Section des Sciences historiques et philologiques, il nous reste à signaler les conférences suivantes : celles de M. *Roy* sur l'Administration des monastères de l'ordre de Cluny, de M. l'abbé *Duchesne* sur les Institutions religieuses de l'Empire d'Orient jusqu'à Justinien, et sur l'Épigraphie ecclésiastique de l'Asie Mineure et de la Thrace ; de M. *Carrière* sur le deuxième livre des Rois ; de M. *Clermont-Ganneau* sur les Antiquités orientales de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie et sur l'Archéologie hébraïque.

Si nous joignons à cette énumération déjà imposante les cours où sont étudiées les langues orientales indispensables pour une partie des études d'histoire religieuse, nous serons en droit de répéter une fois de plus que Paris offre des ressources aussi abondantes que variées à tous ceux qui veulent étudier l'histoire des religions, et que l'on en trouverait difficilement ailleurs de plus considérables.

Digitized by Google

Publications récentes. — 1° *Léon Feer. Avadâna-Çataka* (Paris. Leroux; in-4° de XXXVIII et 496 pages; prix : 16 francs). M. Léon Feer, de la Bibliothèque nationale, vient de publier dans les « Annales du Musée Guimet » (tome XVIII) la traduction française de l'*Avadâna-Çataka*, un recueil de cent légendes bouddhiques, mentionné à plusieurs reprises par Eugène Burnouf dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* et qui a été l'objet de nombreuses imitations ou reproductions dans l'Inde. La traduction de M. Feer était achevée depuis dix ans; les études qu'il fit à ce propos lui ont inspiré la série d'articles publiés de 1881 à 1884 dans le *Journal asiatique* sur les enseignements que le recueil nous fournit relativement au Bouddhisme. C'est la première traduction française de ce document. Les *avadânas* sont des instructions destinées à montrer le lien qui, au point de vue bouddhique, rattache les événements de la vie présente aux actes accomplis dans les existences antérieures. Comme le dit M. Feer, « tout avadâna se compose essentiellement de deux récits : le récit d'un événement actuel, — le récit d'un événement passé qui l'a déterminé. Ce second récit, qui exige une connaissance complète des choses d'autrefois, ne peut être fait par le premier venu. Il n'y a que le Buddha omniscient qui puisse évoquer de tels souvenirs; et comme ce Buddha est essentiellement un docteur, l'explication qu'il donne est nécessairement suivie d'une leçon, d'un précepte, d'une instruction appropriée qui répond à la morale de nos fables ».

L'*Avadâna-Çataka* c'est « la centaine d'Avadânas » Le recueil est divisé en dix parties. La traduction de M. Feer a été faite d'après le manuscrit sanscrit de la Bibliothèque nationale avec le contrôle de la traduction tibétaine du Kandjour. Le traducteur nous affirme, au bout de son Introduction, qu'il n'a entendu en aucune façon servir la propagande bouddhique dont on mène grand bruit depuis quelque temps. Il était vraiment superflu de donner cette assurance à ceux qui auront le courage de lire ces légendes. Monotones, plates, dénuées de valeur morale, tendant surtout à montrer les béatitudes réservées à ceux qui font du bien à un Bouddha ou à des bhikshus, elles offrent sans doute un véritable intérêt pour l'historien du Bouddhisme, mais elles doivent être non moins embarrassantes pour les apôtres modernes de cette religion dans notre société européenne que les niaiseries des récits de dévotion ecclésiastique pour les apôtres du christianisme spiritualiste.

Trois index — des noms propres, des mots sanscrits et des principaux sujets traités — rendront de précieux services aux chercheurs qui voudront consulter le recueil.

— 2° *Maurice Vernes. Du prétendu polythéisme des Hébreux*, t. II (Paris. Leroux; gr. in-8 de 416 p.). Nous nous bornons à annoncer ici la publication du second et dernier volume que M. Maurice Vernes a consacré, dans la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses », à l'exposé de sa conception critique du développement religieux du peuple d'Israël.

Digitized by Google

Un de nos collaborateurs donnera plus tard un résumé et une appréciation de cette œuvre qui soulève de graves objections, mais qui représente le plus vigoureux effort pour ébranler les résultats de l'école scientifique moderne dans l'histoire d'Israël, d'un point de vue qui ne soit pas le point de vue conservateur traditionnel. Dans ce deuxième volume M. Vernes étudie la question proprement dite qui a inspiré le titre de l'ouvrage entier, la question du polythéisme primitif et de l'évolution religieuse d'Israël. Il s'efforce d'établir que sur le domaine de l'histoire israélite, il n'y a point de souvenirs historiques anciens, point de traditions antiques, « mais simplement un procédé par lequel des doctrines qui appartiennent aux temps de la Restauration ont été projetées dans un passé reculé sous la forme d'événements réels ». Mais la partie la plus importante, c'est l'appendice qui contient un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. Tout le système de M. Vernes s'écroule, en effet, si les recueils des prophètes ne sont pas des écrits pseudépigraphes postérieurs à la Restauration. Et cette partie de sa thèse nous paraît justement inadmissible. Mais on ne saurait juger en quelques lignes un ouvrage aussi volumineux. La *Revue* y reviendra.

— 3° *Al. Bertrand. Nos origines. I. La Gaule avant les Gaulois* (Paris. Leroux ; in-8). L'éminent directeur du Musée de Saint-Germain a fait paraître enfin le premier volume de la nouvelle édition, annoncée depuis si longtemps, de « La Gaule avant les Gaulois ». Il est vrai que nous avons ici plus qu'une édition révisée. L'ouvrage a été complètement remanié, refondu et mis au courant des travaux récents. Il faut quelque hardiesse pour écrire l'histoire d'une époque à proprement parler antérieure à l'histoire. M. Bertrand a eu cette audace, mais il a su conserver la pondération de jugement qui manque trop souvent aux esprits aventureux, éblouis par leurs hypothèses jusqu'à les prendre pour des réalités.

L'histoire des religions n'a pas grand'chose à prendre dans ce volume. Nous signalerons seulement la description et la carte qui nous font connaître la distribution et les variétés des dolmens sur la surface de la Gaule. La valeur de l'ouvrage est surtout ethnographique. M. Bertrand, tout en admettant la possibilité de l'homme tertiaire, montre que jusqu'à présent il n'y a aucune preuve de son existence. Il parle ensuite de l'homme quaternaire, des monuments mégalithiques, des premières cités lacustres, de l'introduction des métaux et notamment du bronze dans les cités lacustres. Plus loin il traite la difficile question des Ibères et des Ligures. Ces derniers, d'après lui, sont une population maritime, venant des côtes de la Baltique et représentant comme une première édition de ce que fut bien des siècles plus tard l'invasion des Normands. Il se refuse à y voir des Indo-Européens et leur attribuerait plus volontiers une origine touranienne. Le dernier chapitre nous montre les Gaulois s'avançant vers la Gaule par la voie du Danube.

— 4° *Rubens Duval. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jus-*

Digitized by Google

qu'à la première croisade. M. Rubens Duval publie dans le *Journal asiatique* (juillet-août et nos suivants) le mémoire, couronné par l'Académie des inscriptions (prix Bordin, 1891), sur un sujet qui avait été, jusqu'à présent, singulièrement négligé. L'histoire de l'Osrhoène et d'Édesse, par Bayer, outre qu'elle date du commencement du siècle dernier, laisse complètement de côté l'histoire religieuse et littéraire de cette ville. De nos jours de nombreux travaux et de nombreux textes syriaques ont éclairé des points de détail de cette histoire (travaux de MM. Guidi, Nœldeke, Gutschmidt), mais on attendait depuis longtemps un travail d'ensemble. M. Rubens Duval était préparé à cette tâche par ses études syriaques et par l'habitude de la méthode scientifique rigoureuse. Après avoir décrit la topographie de la ville, il discute les légendes relatives à la fondation d'Édesse, raconte l'histoire du royaume édessénien depuis 312 avant J.-C., autant que les notices des historiens grecs et latins et les indications fournies par les médailles permettent de le faire en l'absence presque complète de renseignements sérieux chez les auteurs syriaques, et décrit ensuite le paganisme professé à Édesse. Il n'y avait pas de dieu national comme le Jahvé des Israélites ; le culte régnant était celui des astres comme en Babylonie et en Syrie. Le dieu du Soleil, Schemesch, y avait un temple ; il devait y avoir aussi une divinité lunaire. Peut-être le culte mithriaque s'y répandit-il de bonne heure. Des Génies, considérés comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux, étaient adorés ou conjurés sur les toits des maisons. Édesse se trouvant sur une des routes les plus fréquentées de l'Orient, d'autres divinités telles que l'Athargath syrienne s'y introduisirent certainement. Mais l'histoire de ce paganisme édessénien est pleine d'obscurités à cause de la pénurie des documents. M. Rubens Duval qui n'aime pas les hypothèses aventureuses et qui se défie des entraînements du style, se borne à énumérer les renseignements solides qu'il est possible de réunir.

Avec l'étude de la Légende d'Abgar l'auteur arrive à la période chrétienne d'Édesse, sur laquelle on est mieux renseigné. Déjà M. Tixeront dans un livre que nous avons signalé en son temps, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar* (Paris, 1888) et M. Lipsius dans *Die Edessenische Abgarsage* (1880) avaient épuisé le sujet (cf. *Revue*, t. XVI, p. 269-283, art. de M. Bonet-Maury). M. Rubens Duval y joint l'étude d'autres légendes connexes, en indiquant discrètement les liens qui lui semblent les rattacher les unes aux autres. Le sixième chapitre de son mémoire est consacré aux légendes judéo-chrétiennes qui ont foisonné sur cette terre où les Juifs s'étaient multipliés et où l'on discutait à coups de légendes plutôt qu'avec des arguments rationnels.

Les légendes étant déblayées, l'auteur entreprend l'histoire positive du christianisme et de la littérature chrétienne à Édesse. Il traite successivement de l'origine judéo-chrétienne des premiers adeptes, de la Peshito, la vieille version syriaque de l'Ancien Testament écrite vers le milieu du IIe siècle, du *Diatessaron* de Tatien, de la Peshito du Nouveau Testament, des gnostiques et spécialement

Digitized by Google

du gnostique édessénien Bardesane, sur les idées duquel nous aurions aimé avoir un peu plus de détails. Avec la Peshito et Bardesane la langue littéraire atteint à Édesse son complet développement, tributaire, d'une part, de la littérature chaldéenne, d'autre part, de l'influence syrienne.

La suite du mémoire de M. Rubens Duval n'a pas encore paru. Malgré une certaine sécheresse qui tient à la réserve extrême de l'auteur et quoique, sur bien des points controversés, la discussion soit indiquée plutôt que développée, on accueillera avec reconnaissance un travail aussi méritoire et qui comble une véritable lacune de notre littérature historique.

—5°. *A. Carrière. Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales* (Paris. Cerf; petit in-8 de 46 p) C'est en Arménie que nous transporte M. Carrière, professeur à l'École des Langues orientales, dans la jolie plaquette dédiée à M. Joseph Derenbourg (voir plus bas); mais comme M. R. Duval à Édesse, c'est pour débarrasser l'histoire d'un certain nombre d'assertions légendaires qui ont germé, cette fois, dans l'esprit d'un historien honoré parmi ses coreligionnaires arméniens de la plus haute estime. M. Carrière montre clairement que Moïse de Khoren, auteur de la célèbre « Histoire d'Arménie » dans la seconde moitié du ve siècle, poussé par le désir de constituer à son peuple, entièrement dépourvu d'histoire, des titres de noblesse dans le passé, a eu recours à un document fictif, l'histoire des ancêtres de Mar Abas Katina et qu'il a composé de toutes pièces les généalogies patriarcales destinées à faire remonter jusqu'à Japhet les ascendants d'Ara le Beau. L'étude de ces généalogies prouve justement que le prétendu Mar Abas Katina ne peut être que Moïse de Khoren lui-même. Il ne semble pas que cette conclusion puisse être contestée par des arguments scientifiques.

— 5° *A. Carrière* et *S. Berger. La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens* (Paris. Fischbacher). C'est encore à M. Carrière, mais cette fois avec le concours de M. *Samuel Berger*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, que nous devons , dans la « Revue de théologie et de philosophie », de Lausanne, et en tirage à part, une étude sur deux lettres apocryphes qui auraient été échangées entre l'apôtre Paul et les chrétiens de Corinthe. Le texte, jusqu'à présent, n'existait qu'en arménien. M. Carrière nous raconte comment il a trouvé place dans presque tous les exemplaires manuscrits de la Bible arménienne et quels sont les travaux auxquels les deux lettres ont donné lieu, depuis le commentaire de saint Ephrem jusqu'aux études récentes de MM. Vetter et Zahn en Allemagne. Le premier de ces deux critiques attribue à la correspondance apocryphe une origine syriaque, le second admet un texte primitif grec. La découverte d'une très ancienne traduction latine, par M. Samuel Berger, dans un manuscrit de la Bible originaire d'une vallée alpestre du Tessin, datant probablement du xe siècle et conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, permet de prouver que le texte original a dû être grec. M. Berger publie cette traduction latine, suivie de la version française du texte arménien par M. Carrière.

Digitized by Google

Le caractère apocryphe de cette correspondance est absolument certain. Mais l'apocryphe paraît d'origine ancienne. Les deux lettres sont surtout dirigées contre les docètes qui niaient la réalité de l'incarnation et de la vie humaine du Christ. On aurait aimé avoir l'avis des éditeurs sur l'hypothèse de La Croze, reprise par M. Zahn, d'après laquelle nous aurions ici un fragment des *Acta Pauli* mentionnés par Origène et perdus depuis très longtemps.

— 7° *L. Compain. Étude de Geoffroi de Vendôme* (Paris. Bouillon; in-8 de XVI et 296 p.). La Bibliothèque de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études a pieusement recueilli l'excellente étude de son ancien élève, M. Luc Compain, qu'une mort imprévue a enlevé dès l'âge de vingt-cinq ans, au début d'une carrière où il promettait de faire honneur à la science historique française. M. Compain savait rattacher les études de détail de l'érudition médiévale à des vues d'ensemble sur l'histoire de la société au moyen âge et rester impartial à l'égard d'une période, où la glorification passionnée de l'Église fausse le jugement des uns comme le dénigrement de parti pris envers le moyen âge vicie les appréciations des autres. Le livre qu'il a laissé est moins la biographie proprement dite d'un abbé dont la vie, au point de vue chronologique, est mal déterminée, que l'étude, concentrée sur un personnage particulier, d'un phénomène général, savoir du rôle important des agents subalternes, notamment des congrégations exemptes, dans l'établissement de la théorie pontificale du pouvoir souverain et absolu des papes dans l'Église. M. Compain résume d'abord l'histoire de l'abbaye de la Trinité de Vendôme jusqu'à la fin du XIe siècle. Il nous introduit ensuite dans l'abbaye et nous montre l'idée que se faisait Geoffroi du monachisme, de la dignité abbatiale et de la mission de l'Église. L'esprit envahissant, insoumis et autoritaire des congrégations exemptes se révèle dans les relations de Geoffroi avec la société civile et, plus vivement encore, dans sa conduite à l'égard des prélats les plus remarquables de l'Église séculière. Geoffroi de Vendôme est un esprit de portée médiocre, mais homme d'action et obstiné. M. Compain montre fort bien que c'est l'intérêt de sa congrégation qui pousse l'abbé à faire valoir le pouvoir souverain de la cour de Rome, comme c'est l'intérêt des papes de s'appuyer sur les congrégations exemptes. Même ceux qui ne sont pas des médiévistes de profession liront son livre avec plaisir et avec profit. Il a puisé aux bonnes sources et les a communiquées avec discrétion, résistant à la contagion moderne de transcrire les documents, même lorsque leur contenu mériterait à peine d'être résumé en quelques lignes.

— 8° *A. Samouillan. Olivier Maillard, sa prédication et son temps* (Toulouse, 1891; in-8). Une histoire suivie de la prédication dans les divers pays de la chrétienté serait l'une des sources les plus abondantes pour l'histoire générale de la civilisation et des mœurs. A côté des éléments permanents de la prédication qui ne sont que la perpétuelle revendication des commandements fondamentaux de la morale chrétienne, il y a dans les sermonnaires, et surtout dans ceux qui

Digitized by Google

émanent des prédicateurs populaires, une préoccupation, constante aussi, des idées, des sentiments et des dispositions morales, politiques ou sociales qui agitent leurs auditeurs. Sans doute, il ne faut jamais perdre de vue que le prédicateur, comme tout orateur qui s'adresse à la foule, doit forcer la note pour se faire entendre et que, pour avoir la vérité sur la situation morale de la société où il parle, il faut rabattre de ses critiques comme de ses panégyriques. Mais le prédicateur est obligé, pour toucher son auditoire, de l'entretenir de ce qui l'intéresse, de ce qui le passionne ; de là vient que le sermon est essentiellement actuel et que, malgré le fond commun à la prédication chrétienne de tous les temps, rien ne passe plus vite que le sermon vraiment goûté de son temps.

M. l'abbé Samouillan a donc eu raison de rechercher dans la prédication du célèbre Olivier Maillard les éléments d'une peinture de la société du xve siècle en France. Le moine est grossier; sa prédication, selon notre goût moderne, manque de dignité; mais il est évident que ses auditeurs n'en jugeaient pas ainsi, puisqu'ils se pressaient en grand nombre pour l'entendre et cela même contribue à nous les faire connaître. Il faut noter que la description de la société du xve siècle, que M. l'abbé Samouillan nous présente d'après les cinq cents sermons d'Olivier Maillard qui nous ont été conservés, n'est rien moins que flatteuse. L'historien semble avoir oublié de faire le travail de réduction que nous recommandions ci-dessus. Même avec ces tempéraments il en reste cependant assez pour montrer à quel point les demandes de réforme religieuse et ecclésiastique formulées depuis près de deux siècles étaient légitimes et combien, par conséquent, la Réforme du xvie siècle était nécessaire. On s'étonne de voir que M. Samouillan aboutit, sur ce dernier point, à une conclusion diamétralement contraire.

— 9° *Frank Puaux. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède* (Paris. Fischbacher ; in-8 de ix et 212 p.; 5 fr.). M. F. Puaux, directeur de la *Revue chrétienne* et ancien pasteur de la communauté française réformée de Stockholm, a retracé dans ce livre l'histoire modeste des Français réfugiés en Suède pour cause de religion. Cette histoire n'avait pas encore été écrite et M. Puaux, qui a eu à sa disposition les documents nécessaires, a ajouté une page intéressante à l'histoire de plus en plus complète du Refuge. La raison pour laquelle le nombre des réformés français réfugiés en Suède fut si minime, c'est non seulement l'éloignement de ce pays et la difficulté des communications avec la France, mais encore l'intolérance des lois suédoises qui n'autorisaient pas le culte réformé à côté du culte luthérien. Il fallut négocier pour obtenir qu'une exception fût faite en faveur des réfugiés français.

— 10° *Les publications dédiées à M. Joseph Derenbourg à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire.* Le maître vénéré de la science du judaïsme dans notre pays, M. *Joseph Derenbourg*, a fêté le 21 août de cette année son quatre-vingtième anniversaire. A cette occasion les disciples et amis du vieux professeur, dont l'esprit et le cœur ont gardé toute la fraîcheur et la vigueur de la jeunesse,

Digitized by Google

lui ont dédié une série de plaquettes ou d'ouvrages, pour la plupart relatifs à l'histoire du judaïsme. L'énumération suivante des auteurs et des titres de leurs écrits suffit à faire apprécier la valeur de l'hommage qui lui a été rendu : *W. Bacher*, Die Agada der Tanaiten, I; *Philippe Berger*, Inscription punique d'Altiburos; *Berliner*, Extraits des lettres de M. Joseph Derenbourg; *A. Carrière*, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales (voir plus haut); *Henri Cordier*, Les Juifs en Chine; *James Darmesteter*, Une prière judéo-persane; *Hartwig Derenbourg*, Les monuments sabéens et himyarites de la Bibliothèque nationale; *Epstein*, Casuistique de R. Moyse Calonymos (textes hébreux); *Friedlaender*, Les socialistes dans le Judaïsme (en allemand); *Ludwig Geiger*, Aus Leopold Zunz Nachlass (pièces inédites); *M. Guttmann*, La philosophie de saint Thomas d'Aquin par rapport au rabbinisme; *M. H. Iastrow*, Transposed stems in talmudic, hebrew and chaldaic; *Israel Lévi*, Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale; *Isidore Loeb*, La vie des métaphores dans la Bible; *Ad. Neubauer*, Une grammaire hébraïque du Yémen (texte arabe en caractères hébraïques); *Sal. Reinach*, Un épisode de la vie des Juifs polonais au XVIIIe siècle; *Moïse Schwab*, Deux vases judéo-babyloniens avec inscriptions magiques; *Steinschneider*, Les traductions arabes d'œuvres de médecins grecs; *Steinthal*, Sur un psaume; *Victor Widal*, Moussah le fou, histoire algérienne; *Henri Weil*, Les Hermocopides et le peuple d'Athènes. Les travaux annoncés par MM. *E. Harkavy*, de Saint-Pétersbourg, *Ad. Jellinek*, de Vienne, et *Oppert*, de Paris, ne nous sont pas encore connus. Enfin la *Revue des Études Juives*, dans sa dernière livraison, contient une notice biographique de M. Joseph Derenbourg, par M. le grand rabbin Zadoc Kahn, avec un complément de M. Isidore Loeb, et un beau portrait en héliogravure.

— 11° Nous n'avons rien à dire de deux ouvrages qui nous ont été envoyés : *Coup d'œil sur les thaumaturges et les médiums du XIXe siècle*, par M. *U. Badaud* (Paris. Dentu; in-18 de XV et 340 p.) et *La Bible travestie par Homère*, de M. l'abbé *Fourrière* (Paris, Roger et Chernoviz; 1er fasc. in-8 de XXIV et 158 p.). Le premier, écrit par un fervent adepte du célèbre physicien spirite, M. Crookes, a pour objet de justifier et d'expliquer les visions, extases et apparitions de Marie de Mœrl, Domenica Lazzari et Palma Matarrelli et nous semble apporter un appui bien dangereux aux théories du spiritisme anglais. Quant au second, on y verrait volontiers une mauvaise plaisanterie, si l'exemple de M. Gladstone ne prouvait pas qu'en matière d'histoire religieuse, les hommes les plus intelligents sont capables des plus graves aberrations de jugement.

Concours de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — L'Académie des inscriptions et belles-lettres a tenu sa séance publique annuelle le 6 novembre, sous la présidence de M. Oppert. Après lecture, par M. *E. Le Blant*, d'un mémoire sur « l'antique croyance à des moyens secrets de défier la torture », le Président a proclamé les prix décernés en 1891. Plusieurs de ces prix ont été obtenus pour des travaux relatifs à l'histoire religieuse : dans le concours sur

Digitized by Google

les Antiquités de France, M. *Victor Mortet* a obtenu une deuxième mention pour son « Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196) »; M. *Jules de Lahondès* pour « L'église Saint-Étienne, cathédrale de Toulouse »; M. *Joseph Roux* pour son « Histoire de l'abbaye de Saint-Acheul-lez-Amiens ».

Le second prix Gobert à été décerné à M. *Ulysse Robert*, auteur du « Bullaire du pape Calixte II (1119-1124) » et d'une « Histoire du pape Calixte II »; l'un des prix Bordin à M. *Samuel Berger*, pour son « Étude sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne pour établir et reviser le texte latin de la Bible »; un autre prix Bordin à M. *Rubens Duval*, pour son mémoire sur « L'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade » (voir plus haut).

Parmi les sujets mis au concours pour les années suivantes nous signalons : En 1893, pour le prix ordinaire : « Étude comparative du Rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras. Les concurrents devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'une et de l'autre série, et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire. » — En 1894, pour le prix Bordin : « Étudier, d'après les récentes découvertes, la géographie et la paléographie égyptiennes et sémitiques de la péninsule sinaïtique jusqu'au temps de la conquête arabe. »

Nouvelles diverses. — 1° *Les Vaudois.* M. *Alexandre Bérard*, docteur en droit, substitut du procureur général à Grenoble, se propose de publier chez l'éditeur Fischbacher (33, rue de Seine, Paris) une histoire populaire générale des Vaudois, avec reproduction des gravures de l' « Histoire des églises vaudoises », par Léger. Le prix de souscription est de 12 fr. 50.

— 2° *La Revue biblique.* Sous ce titre, l'éditeur Lethielleux, de Paris, fait paraître, à partir du 20 décembre, une revue spécialement consacrée à l'exégèse des livres sacrés, à l'archéologie biblique, à la philologie et à l'étude des langues sémitiques. La nouvelle publication donnera aussi un résumé des événements qui se passent en Orient, et ce semble même devoir être par là qu'elle répondra à un besoin réel; car, pour les autres sujets, il ne manque pas de périodiques autorisés. Les fondateurs de la Revue sont les Pères dominicains, qui ont créé à Jérusalem l'École pratique des Études bibliques. Ce patronage ainsi que les noms des principaux collaborateurs (MM. l'abbé Batifol, le P. Didon, l'abbé Filion, l'abbé Hyvernat, le P. Scheil, l'abbé Vigouroux, etc.) disent assez dans quel esprit elle sera dirigée. La Revue paraîtra tous les trois mois.

— 3° *Leçon d'ouverture de la Faculté de théologie de Paris.* La librairie Fischbacher a publié les discours prononcés le mardi, 3 novembre, à la séance d'ouverture de la Faculté de théologie protestante de Paris. M. le doyen Lichtenberger a rendu un hommage chaleureux à la mémoire de M. le professeur Viguié. Nous signalons à nos lecteurs la remarquable leçon faite par M. Stapfer sur « L'autorité de la Bible et la critique ».

Digitized by Google

Nécrologie. — Nous avons le regret d'annoncer à nos lecteurs la mort d'un de nos plus vaillants collaborateurs, M. *Pierre-Victor Courdaveaux*, décédé à Paris, le 5 décembre, à l'âge de soixante et onze ans. M. Courdaveaux avait pris récemment sa retraite comme professeur de la Faculté des lettres de Lille. Il était venu s'établir à Paris, où il se proposait de consacrer les dernières années de sa verte vieillesse à l'enseignement de l'histoire religieuse. La Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études avait accueilli favorablement la proposition qu'il lui avait faite d'ouvrir dans ses locaux à la Sorbonne un cours libre sur l'*École chrétienne d'Alexandrie*. L'autorisation ministérielle, sollicitée par la Section, est parvenue à son président le lendemain même de la mort de l'honorable professeur. M. Courdaveaux se proposait aussi de faire paraître l'année prochaine un volume sur l'Histoire de la théologie chrétienne primitive, dont deux fragments relatifs à saint Irénée et à Tertullien ont été insérés dans cette Revue et dont nous publierons prochainement un autre chapitre important sur Clément d'Alexandrie. En 1886, il avait fait paraître chez Fischbacher un petit volume : *Saint Paul d'après la libre critique en France* (voir *Revue*, t. XV, p. 112 et suiv.).

M. Courdaveaux avait commencé l'étude du christianisme primitif avec le désir d'y trouver des arguments à l'appui des thèses philosophiques ou politiques dont il s'était fait l'infatigable champion. Mais, de plus en plus, il avait cessé de travailler en polémiste pour se livrer à un examen, consciencieux et libre de préjugés, des documents de l'antiquité chrétienne. Son esprit clair, son talent pour rendre accessible aux hommes cultivés les résultats de la critique scientifique, lui permettaient de faire une œuvre utile qui a été malheureusement interrompue trop tôt. Il a été un professeur très apprécié de ses élèves et il a eu le mérite de comprendre l'importance de ces études sur les origines du christianisme qui sont si généralement négligées dans nos facultés des lettres. Il a eu le courage de ses opinions et même ses plus ardents adversaires ne pouvaient pas lui refuser leur estime.

ALLEMAGNE

Publicaitons récentes. — 1° *Elard-Hugo Meyer. Germanische Mythologie* (t. I de la Collection des « Lehrbücher der germanischen Philologie ». — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de 354 p.). M. Meyer vient de rendre un nouveau service à nos études en publiant un *Handbuch* de la Mythologie germanique que l'état de la science, complètement transformée dans ces quinze dernières années, rendait tout à fait nécessaire. La charpente du livre est originale et neuve et montre à elle seule le progrès réel des études de mythologie en général et de mythologie germanique en particulier. L'auteur décrit d'abord la basse mythologie (*Seelenglaube*, *Marenglaube*, *Naturdämonenglaube*), avant d'aborder les

Digitized by Google

mythes plus élevés (*Höherer Dämonenglaube, Götterglaube*). Ce serait sortir du cadre de cette notice que de discuter ou même simplement de faire connaître les théories d'ensemble et de détail que M. M. vient de développer dans ce livre. Nous pourrons y revenir. Au surplus, l'auteur n'a pas voulu faire un volume à discuter, mais un livre à consulter, même au cas où l'on ne serait pas de son avis, un bon manuel faisant connaître sur chaque point l'état de la science et, à ce point de vue, il a pleinement réussi. Ce *Handbuch* est admirable d'information; grâce à un registre très complet, il n'est pas de détail sur lequel on ne puisse connaître à l'instant ce que pensent M. M. ou les autres avec toutes les références aux travaux antérieurs. C'est un livre désormais indispensable à tous ceux qui s'occupent d'études dans lesquelles la connaissance de la mythologie germanique peut intervenir, folklore, histoire religieuse ou histoire littéraire. (Communication de M. *E. M.*)

2° *P. Schwartz. Reste des Wodanskultus in der Gegenwart* (Leipzig. A. Neumann, in-8° de 50 pages). Ce petit écrit est un essai de vulgarisation fort bien conçu et surtout très clair de ce que l'on sait actuellement du *Wodan* germanique. L'auteur n'a développé aucune théorie nouvelle; il s'est borné à publier une conférence. Son livre est, en effet, la reproduction d'une causerie faite dans un cercle allemand sur des travaux peu accessibles au grand public. On ne peut lui reprocher que d'avoir trop bien imité ses modèles. Ainsi, il abuse vraiment des explications météorologistes (ex. p. 22 à propos des yeux du Frédéric Barberousse de la légende du Kyffhäuser). La brochure, imprimée cette année, paraît avoir été écrite il y a dix ans, à en juger par l'absence de mention d'ouvrages récents et par l'erreur de la page 3: *Dienstag* dérivé de *Ziestac*, à corriger d'après Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, v° *Dienstag*. Malgré ses légers défauts, la petite étude de M. S. doit être bien accueillie. Elle a une grande qualité, de plus en plus rare chez les savants d'outre-Rhin, elle se laisse lire; grâce à elle, on se rend compte en une heure de l'ensemble du sujet et l'on peut alors recourir plus aisément à tous les travaux de première main. Bien certainement, si l'auteur en prenait la résolution, il arriverait, surtout en prenant pour guide, en ce qui concerne le fond du sujet, l'excellent ouvrage de M. Meyer dont nous venons de parler, à produire, sur la mythologie germanique, un livre de vulgarisation qui ne serait pas inutile en Allemagne et serait certainement bien accueilli au dehors. (Communication de M. *E. M.*)

— 3° *R. Beer. Heilige Höhen der alten Griechen und Römer* (Vienne; Koneggen; in-8 de x et 86 p.; 2 m.). L'auteur s'est proposé d'apporter un complément à l'ouvrage de M. von Andrian sur le culte des hauteurs chez les peuples asiatiques, en groupant ce que nous savons de ce même culte chez les Grecs et les Romains. A cet effet il a compulsé les dictionnaires et encyclopédies, notamment le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, publié sous la direction de M. Röscher, et il a enfilé ses notes à la suite les unes des autres. Ce travail, dénué d'originalité, n'en sera pas moins utile à ceux qui voudraient se

Digitized by Google

faire une idée d'ensemble sur le culte des hauts lieux chez les peuples de l'antiquité classique. En ce sens il convient de le signaler, après l'ouvrage de M. von Andrian, aux théologiens et aux exégètes qui étudient ce culte chez les peuples sémitiques.

— 4° *P. Wendland. Neuentdeckte Fragmente Philos* (Berlin. Reimer, 1891 ; 1 vol. in-8 de XI et 152 pages.; 5 m.). C'est une vérité acquise aujourd'hui que l'étude des œuvres de Philon d'Alexandrie est l'introduction indispensable à l'histoire de l'enseignement chrétien pendant les deux premiers siècles. De là le renouvellement des études sur Philon pendant les vingt dernières années. Malheureusement l'état du texte philonien laisse encore beaucoup à désirer. L'édition Mangey, la meilleure jusqu'à présent, date de 1742. Elle est incomplète et ne répond plus aux exigences de la critique moderne. Mais c'est une grosse entreprise d'éditer une œuvre aussi copieuse que celle du grand docteur juif d'Alexandrie. Jusqu'à présent les plus courageux avaient reculé devant une pareille tâche. L'ouvrage de M. Wendland, que nous annonçons ici, nous apporte la bonne nouvelle de la préparation de cette édition critique si désirable. Et non seulement il nous apprend qu'il y travaille de concert avec M. Léopold Cohn, qu'il a déjà dépouillé un grand nombre de manuscrits dans les bibliothèques italiennes, mais de plus il nous offre les prémices, des prémices fort réjouissantes, de la riche moisson qu'il a recueillie au cours de ses recherches.

Dans les six mémoires qui composent cet ouvrage, il nous révèle, à côté des nombreux fragments déjà retrouvés par un érudit anglais, M. Harris, de nouveaux morceaux d'œuvres philoniennes, qui jusqu'à présent étaient restés perdus dans les manuscrits : un fragment du *De victimis*, du traité sur l'*Ivresse*, et surtout il établit de la façon la plus décisive que le Commentaire de Procope de Gaza sur le Pentateuque renferme tantôt des citations complètes, tantôt des extraits fort nombreux des *Quaestiones et solutiones* que nous ne possédons, en texte suivi, que dans une traduction arménienne. Ailleurs il établit que la plus grande partie du *De mercede meretricis* appartient au traité *De sacrificiis Abelis et Caini*. Ces mémoires sont tous de nature à nous donner les meilleures espérances relativement à l'édition des OEuvres de Philon que M. Wendland nous donnera dans un avenir pas trop éloigné.

— 5° *H. Laible. Jesus Christus im Thalmud* (Berlin. Reuther ; in-8 de VI, 96 et 19 p. ; 2 m. 40.). L'auteur de ce petit volume, qui forme le dixième fascicule des écrits de l'« Institutum Judaïcum » de Berlin, a étudié tous les passages du Talmud où il est fait mention de Jésus-Christ, et M. Dalman lui a prêté son concours pour la publication du texte original authentique, d'autant plus précieux que ces parties du texte ont subi, plus que d'autres, de regrettables altérations dans les éditions usuelles du Talmud. Si l'on veut bien se rappeler à quelles âpres controverses ces passages talmudiques relatifs au Christ ont donné naissance, on comprendra l'intérêt de l'œuvre entreprise par M. Laible Il a fini par où il eût fallu commencer, si le fanatisme n'avait pas étouffé le plus

Digitized by Google

souvent la raison en ces matières, par une reconstitution critique des textes sur lesquels on discute depuis si longtemps.

— 6° *K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur* (Munich. Beck ; in-8 de XII et 495 p. ; 8 m. 50. — L'histoire de la littérature byzantine de M. Krumbacher (t. IX du « Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft » de Iwan von Müller) n'appartient pas, à proprement parler, à la catégorie des ouvrages d'histoire religieuse. L'auteur, de parti pris, a laissé de côté les théologiens byzantins, sous prétexte qu'ils échappaient à sa compétence. Que dirait-on d'une histoire littéraire du moyen âge occidental dont les ouvrages théologiques seraient exclus ? Quoique M. Krumbacher ait ainsi mutilé volontairement son œuvre, l'historien ecclésiastique le consultera néanmoins avec fruit ; car il y trouvera une connaissance approfondie et une appréciation, par cela même plus juste et plus bienveillante, de cette littérature byzantine que nous dédaignons en général de confiance, parce que nous ne la connaissons pas plus que ceux qui nous ont appris à la dédaigner. Les livres où nous puissions nous orienter dans l'histoire de la littérature byzantine sont encore bien rares. A beaucoup d'égards M. Krumbacher n'a pas eu de prédécesseurs. Il nous rendra sans doute de grands services. Son récit commence à Justinien et s'arrête à la chute de l'Empire d'Orient (527-1453) ; mais, pour lui, la véritable littérature byzantine ne commence qu'au IXe siècle ; les écrivains du VIe et du VIIe siècle se rattachent encore à la littérature antique et le VIIIe siècle est absolument stérile. Nous signalons particulièrement les chapitres consacrés à la littérature populaire et à la poésie religieuse byzantine, où il y a de vraies révélations pour les profanes.

— 7° *F. Loofs. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* (Leipzig. Hinrichs; in-8 de 317 p.). Les écrivains ecclésiastiques byzantins que M. Krumbacher néglige de parti pris, ne sont cependant pas complètement abandonnés en Allemagne. Outre M. Draeseke, voici M. Loofs qui se voue à l'étude critique et à la réhabilitation historique de leurs œuvres. La présente étude qui forme les fasc. 1 et 2 du troisième volume des « Texte und Untersuchungen » de MM. von Gebhardt et Harnack a pour objet le triage des œuvres de Leontius de Byzance parmi les nombreux écrits attribués à des auteurs du nom de Leontius. En même temps il étudie le rôle de cet auteur dans les controverses théologiques du Ve et VIe siècle, où il tient le parti de la théologie impériale de Justinien.

— 8° *R. Röhricht. Bibliotheca geographica Palaestinae* (Berlin. Reuther; in-8 de XX et 744 p.; 24 m.). Huit cents pages de bibliographie des travaux publiés sur la géographie de la Palestine de l'an 333 à l'an 1878 ! C'est là une merveille bibliographique. Mais la bibliographie développée à ce point ne devient-elle pas une œuvre d'érudition stérile ? A force d'être complète elle finit par perdre le nombre restreint des publications ayant une valeur réelle et durable dans la foule des écrits qui n'ont jamais eu de valeur ou qui n'en ont eu que pour un

Digitized by Google

temps. Heureusement que le gros volume de M. Röhricht est composé avec beaucoup de méthode et muni d'excellents index.

Nouvelles diverses. — 1° *Édouard Reuss. L'Ancien Testament.* Tout le monde, en France, connaît la traduction française de la Bible, avec commentaire, par feu le professeur *Édouard Reuss*, de Strasbourg. Pendant les dernières années de sa verte vieillesse, M. Reuss a fait une œuvre analogue pour l'Ancien Testament à l'intention du public allemand. L'éditeur Schwetschke, à Brunswick, met en souscription la traduction allemande, avec introductions et commentaires, qui paraîtra en 40 ou 45 livraisons à 1 marc, sous la surveillance de M. Erichson et de notre collaborateur alsacien, M. L. Horst.

— 2° *Grundriss der theologischen Wissenschaften.* Sous ce titre l'éditeur Mohr, de Fribourg-en-Brisgau, publie une collection de manuels, destinés à suppléer les *Theologische Lehrbücher* dont nous avons mainte fois fait l'éloge dans nos Chroniques, mais qui, en raison même de leur portée scientifique, dépassent singulièrement la mesure et les proportions de simples manuels destinés aux étudiants. Cette fois on nous promet de vrais manuels à l'usage des jeunes gens. Le seul volume déjà publié est la *Einleitung in das Alte Testament*, par M. *C.-H. Cornill*, professeur à Kœnigsberg. L'histoire des religions sera traitée par M. Reischle, de Stuttgard.

Nécrologie. — *H. Graetz*, le maître de l'histoire générale du Judaïsme, est mort à Breslau, à l'âge de soixante-quatorze ans. Tous ceux qui se sont occupés d'histoire juive connaissent sa *Geschichte der Juden* en onze volumes, commencée en 1852, achevée en 1876. M. Graetz ne reculait pas devant les hypothèses hardies, notamment dans ses deux premiers volumes — publiés après les autres — où il traite du Judaïsme biblique. Ce qui caractérise ces volumes, c'est une grande indépendance à l'égard de la tradition rabbinique aussi bien qu'à l'égard de la théologie critique des exégètes protestants. Dans son ensemble l'Histoire des Juifs de Graetz n'en reste pas moins le monument le plus complet que nous possédions sur les vicissitudes de ce peuple unique dans les annales de l'humanité. M. Graetz a écrit en outre un très grand nombre d'articles dans le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, qui a paru de 1851 à 1887, des commentaires bibliques, etc. Il préparait, au moment de sa mort, une édition critique de l'Ancien Testament en quatre volumes. On annonce que M. le professeur Bacher, du séminaire rabbinique de Buda-Pesth, s'est chargé d'en surveiller la publication.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *R.-H. Codrington. The Melanesians. Studie in their anthropology and folk-lore* (Oxford. Clarendon Press). M. Codrington est missionnaire, mais il a l'esprit scientifique. Son livre, publié par la Clarendons Press, mérite d'être pris en considération par tous ceux qui étudient les reli-

Digitized by Google

gions des peuples non civilisés. De 1863 à 1887 il a noté scrupuleusement tous les renseignements qu'il a recueillis de la bouche même des indigènes de la Mélanésie, aux îles Salomon, aux îles de Santa-Cruz, aux Nouvelles-Hébrides, à la Nouvelle-Calédonie et aux îles de la Loyauté. La religion de ces peuplades, où règne en général un état social matriarcal, a été l'objet de la sollicitude toute particulière de l'auteur. Nous nous proposons de revenir sur cet ouvrage.

— 2° Un excellent périodique anglais, l'*Expository Times*, qui a pour but de propager en Angleterre l'étude scientifique des questions religieuses et spécialement de l'histoire biblique, a commencé dans sa dernière livraison la publication d'une série d'articles de l'assyriologue bien connu, M. Pinches, du Musée Britannique, sur les rapports des inscriptions cunéiformes et de l'Ancien Testament. L'auteur se propose de compléter et, sur certains points, de rectifier l'ouvrage allemand de M. Schrader sur les Inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament.

— 3° L'éditeur John Murray annonce la publication du *Dictionary of Hymnology* du Rév. John Julian, un volume d'environ 1600 pages. L'auteur ne s'est proposé rien moins que de renseigner ses lecteurs sur l'origine et l'histoire des chants religieux chrétiens de tous les peuples et de tous les âges; toutefois les hymnes anglais ont été étudiés avec prédilection. M. Julian donne même des notices biographiques sur les auteurs des hymnes.

— 4° La Cambridge University Press édite en ce moment une histoire persane du *Bâbisme*, avec traduction anglaise et commentaire par M. *E.-G. Browne*, professeur de persan à Cambridge. Cette histoire a été rédigée d'après les instructions du chef actuel des disciples du Bâb et, si elle n'offre pas toute garantie d'impartialité au point de vue historique, elle contient du moins un exposé fidèle des doctrines de la secte. Le second volume, qui contient la traduction et le commentaire, est vendu séparément.

Nouvelles diverses. — 1° Notre collaborateur, M. *S. Arthur Strong*, de St-John's College, a été chargé de faire pendant le semestre d'hiver, à Cambridge, une série de conférences sur l'Assyrie.

— 2° *University Hall*. Les études d'histoire religieuse, à un point scientifique indépendant des intérêts confessionnels, se développent de plus en plus à University Hall, à Londres, sous la direction de M. *Ph.-H. Wicksteed*. Le doyen lui-même a fait une série de conférences sur *Dante*, en insistant sur le côté religieux et moral de l'œuvre du grand poète du moyen âge finissant. Pendant ce mois de décembre M. *R.-G. Moulton* fait un cours sur l'*Étude littéraire de la Bible*.

ITALIE

— M. *B. Labanca. Carlomagno nell' arte cristiana* (Rome. Loescher; in-8 de 291 p.; 4 fr.). A défaut d'une « Histoire du christianisme d'après l'art

Digitized by Google

chrétien », pour laquelle M. Labanca ne peut pas trouver d'éditeur à cause des nombreuses illustrations qu'elle comporte, il nous offre ici un chapitre détaché de cette histoire, sur Charlemagne dans l'art chrétien. M. Labanca croit, en effet, que les représentations figurées, les monuments et leurs inscriptions, ajoutent quelque chose aux renseignements que nous fournissent les documents écrits. Personne n'y contredira, à la condition que ces monuments figurés soient contemporains des événements auxquels ils se rapportent et que l'on ne prétende pas trouver des données historiques sur les rapports de Charlemagne avec le Saint-Siège dans des tableaux composés au commencement du XVIe siècle. Le récit de M. Labanca est entièrement consacré aux rapports de Charlemagne avec les papes Adrien Ier et Léon III. L'auteur nous montre l'apothéose de l'empereur dans l'Église du moyen âge et parsème son histoire de nombreuses remarques sur les variations des rapports de l'Église et de l'État à travers les siècles. Notre compatriote, M. E. Müntz, a consacré un chapitre de ses « Études iconographiques sur le moyen âge » à ce même sujet : « La légende de Charlemagne dans l'art du moyen âge ». L'Église a été reconnaissante envers le restaurateur de l'empire d'Occident ; l'histoire de l'art en offre la preuve. Mais, après avoir lu l'intéressante étude de M. Labanca, nous nous demandons encore si les monuments artistiques ajoutent quelque chose à ce que nous pouvons savoir, par les documents littéraires, sur les relations de Charlemagne avec les papes de son temps, et nous sommes surtout reconnaissants à M. Labanca de nous avoir fait profiter des résultats de ses lectures très variées et très nombreuses.

BELGIQUE

Fr. Cumont. Notes sur un temple mithriaque d'Ostie. (Gand. Clemm ; in-8, de 23 p. et 2 pl.) — M. Fr. Cumont, dont nous avons déjà signalé plusieurs études relatives au culte de Mithra, nous offre, comme 4e fascicule du « Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de Gand », un mémoire très intéressant sur le temple mithriaque découvert en 1885-1886 à Ostie. Grâce à sa connaissance approfondie des textes relatifs au mithriacisme, il complète fort heureusement les descriptions de M. Lanciani dans les « Notizie dei Scavi » et de M. Schierenberg dans les « Bonner Jahrbücher ». A noter surtout les indications précieuses qu'il relève à l'appui de l'astrolâtrie et de l'exclusion des femmes dans le culte de Mithra.

— *Ch. Robert. El-Shaddaï et Jéhovah* (tirage à part d'un article du « Muséon »). A propos d'*Exode*, VI, 3, M. Ch. Robert passe en revue tous les passages de l'Ancien Testament, où l'on rencontre le nom divin Shaddaï, sur le sens duquel les hébraïsants ne sont pas d'accord. Sa conclusion est que Shaddhaï vient de Shâdâh, profusion, abondance (d'où shaddaïm = mamelles) et que El-Shaddaï signifie donc Dieu fécondateur. Dans les Psaumes et les écrits des prophètes le sens primitif s'est perdu, mais dans la Genèse et dans le livre de Job il s'im-

Digitized by Google

pose. M. Robert en conclut que les récits de la Genèse qui contiennent ce nom divin, doivent être considérés comme d'une haute antiquité. Jéhovah, au contraire, c'est l'Être par excellence et conséquemment le Maître du monde.

HOLLANDE

Publications récentes. — 1° *C. P. Tiele. Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote*, I, 1 (Amsterdam, van Kampen; in-8 de VII et 201 p.). L'édition originale hollandaise du « Manuel de l'histoire des Religions », de M. Tiele, traduit en français par M. Maurice Vernes, était depuis longtemps épuisée. L'auteur a préféré ne pas en donner une réédition, même largement révisée et complétée, parce que l'expérience lui a appris, d'une part, que ce manuel était trop résumé, d'autre part, qu'il n'était à proprement parler ni une description *des* religions dans l'antiquité, ni une histoire de *la* religion dans l'antiquité. Il a donc pris la décision de refaire un manuel entièrement nouveau qui soit une histoire de la religion dans le monde antique. La première moitié du premier volume qui a paru cet automne est consacrée à la religion en Égypte, en Babylonie et en Assyrie. La seconde moitié, annoncée pour les premiers mois de 1892, contiendra la religion dans l'Asie antérieure et une bibliographie raisonnée des sujets traités dans l'ensemble du premier volume. Un second volume traitera de la religion chez les Hindous et les Iraniens, et un troisième sera consacré aux Grecs et aux Romains. Un de nos collaborateurs s'occupera bientôt d'une façon plus détaillée de l'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui et qui constitue un nouveau et signalé service rendu par M. Tiele à la science des religions.

— 2° *H. J. Elhorst. De Profetie van Micha.* (Arnhem, Van der Zande, in-8° de 173 p.). — Le livre du prophète Michée présente plusieurs énigmes que la philologie hébraïque des derniers temps a constatées et qu'elle a tâché de résoudre. M. Elhorst, après les avoir exposées et critiquées, prétend reconstituer ce livre, non en admettant des interpolations tendancieuses qu'il abhorre, mais par la transposition des parties et la correction de plusieurs passages. La confusion qui règne dans ces prophéties serait due à quatre copistes, à chacun desquels M. Elhorst s'applique à faire sa part. Il n'y a d'inauthentique que IV, 9-14; V, 8; ces morceaux appartiennent à un auteur post-exilien. Après avoir ainsi déblayé son terrain, le jeune docteur donne un texte amendé accompagné d'une traduction et de notes explicatives. C'est une thèse de docteur très soignée qui veut donner des bases nouvelles à la critique de la prophétie de Michée.

Nécrologie. — L'ethnographie et la science des religions ont fait une perte très sensible en la personne de M. *G.-A. Wilken*, professeur d'ethnologie à l'Université de Leyde, décédé en cette ville à la fin du mois d'août. Nos lecteurs savent la haute estime que nous professons pour les travaux de M. Wilken. Les Chroniques publiées dans cette Revue pendant les dernières années renferment

Digitized by Google

de nombreuses notices sur les mémoires composés par ce connaisseur éminent des populations malaises, mais rédigés, malheureusement, dans une langue dont l'usage n'est pas général, et insérés, pour la plupart, dans une revue qui n'est répandue que dans un milieu technique fort restreint, les « Bijdragen tot het koninklijk Instituut voor de Taal-Land en Volkenkunde ». C'est que M. Wilken n'était pas seulement l'homme qui connaissait le mieux les indigènes des colonies hollandaises, si curieux à étudier à cause des survivances de la civilisation primitive et des mélanges d'influences ethnographiques ou religieuses qui ont agi sur elles ; il était, en outre, un modèle de précision, de rigueur, d'informations abondantes, de bonne méthode, dans un domaine où la méthode fait souvent défaut. La seule qualité qui lui manquât, c'était le style et voilà pourquoi, même dans son propre pays, il n'était apprécié à sa juste valeur que par le monde scientifique.

M. G.-A. Wilken, né en 1847 dans le Minahasa, fils d'un instituteur missionnaire, a fait sa carrière dans les Indes hollandaises comme fonctionnaire du gouvernement colonial. C'est là qu'il a vécu dans l'intimité des indigènes, dont il connaissait les dialectes, veillant à leurs besoins, gagnant leurs sympathies, écoutant les histoires d'autrefois qu'ils lui contaient volontiers parce qu'ils reconnaissaient l'intérêt sincère qu'il y prenait. D'abondantes lectures, des études de sanscrit et d'arabe faites à l'Université de Leyde pendant un congé de deux années, avaient complété sa formation scientifique. Aussi lorsque le professeur Veth fut atteint par la limite d'âge en 1885, M. Wilken fut-il choisi pour lui succéder. Déjà en 1884, l'Université de Leyde lui avait décerné le titre de docteur *honoris causa*. Enfin l'Académie des sciences de Hollande l'admettait au nombre de ses membres. Mais sa santé était épuisée par un travail disproportionné à ses forces. Il est mort avant d'avoir achevé son œuvre, avant d'avoir écrit le livre d'ensemble sur les populations de l'archipel Indien, que lui seul pouvait écrire.

Comme les mémoires divers de M. Wilken sont peu accessibles, nous en donnons ici l'énumération d'après un article nécrologique de M. Pleyte, directeur du Musée d'ethnographie à Amsterdam : *Contribution à la connaissance des Alfoers de l'île de Bornéo* (1875) ; *De l'aplatissement du crâne chez les Alfoers du Minahasa* ; *De la propriété coloniale dans le Minahasa* ; *De l'attribution des noms propres chez les Alfoers* ; *Des formes primitives du mariage et de l'origine de la famille* (1880 ; complété en 1884) ; *Du droit matrimonial et de succession chez les peuples de l'archipel Indien* (plus tard un complément relatif au sud de Sumatra) ; *Du droit pénal chez les peuples de race malaise* ; *L'animisme chez les peuples de l'archipel Indien* (1884 dans le « Indische Gids », le plus important travail de M. Wilken sur l'histoire religieuse) ; *Le matriarcat chez les anciens Arabes* (à propos de l'ouvrage du professeur de Goeje) ; *L'utilité de l'étude de l'ethnologie pour la science du droit comparé* (leçon inaugurale de son cours à l'Université de Leyde) ; *La circoncision chez les peuples de l'archipel Indien* ;

Digitized by Google

Cérémonies et usages aux fiançailles et aux mariages chez les peuples, etc. ; *L'usage de compter par nuits chez les peuples de race malayo-polynésienne* ; *De la signification des emblèmes ithyphalliques chez les peuples de l'archipel Indien* ; *Les Papous de la baie du Pinson* ; *Du sacrifice de la chevelure et de quelques autres pratiques de deuil chez les peuples, etc.* (dans la « Revue coloniale internationale », en allemand) ; *Les notions orientales et occidentales du droit* ; *Le matriarcat à Sumatra* ; *La mutilation des dents* ; *Le droit hypothécaire chez les peuples, etc.* ; *La couvade chez, etc.* ; *Le lézard dans les croyances populaires des Malayo-Polynésiens* ; *La légende de Samson* ; *L'origine des sacrifices* (contre Robertson Smith).

Combien il serait désirable qu'un ami ou un élève de M. Wilken traduisît en français, en allemand ou en anglais et réunît en volumes ces nombreux articles qui, dans l'état actuel, risquent d'être peu utiles, et mît ainsi à la disposition de tous une mine inépuisable de documents et de renseignements ! Ce serait le plus bel hommage à rendre au défunt.

Nous apprenons trop tard, pour pouvoir lui rendre l'hommage qui lui est dû, la mort de M. *Kuenen*. La prochaine livraison contiendra une notice nécrologique consacrée à ce savant du plus grand mérite.

INDES ANGLAISES

L'orientalisme a fait une perte sérieuse en la personne du Dr *Rajendra Lala Mitra*, décédé à l'âge de soixante-seize ans, à Calcutta, l'un des derniers jours du mois de juillet. L'activité scientifique de Rajendra Lala Mitra est intimement liée à celle de la *Société asiatique* de Calcutta, dont il devint le bibliothécaire en 1846. Le *Journal* et les *Proceedings* de la Société contiennent depuis cette époque un très grand nombre de notices ou de mémoires émanant de lui et qui témoignent de sa haute culture scientifique. Dans la *Bibliotheca Indica* il a publié, entre autres textes : l'Aitareya Brahmana du Rig-Veda ; le Pratisakhya du Yajur Veda noir avec le commentaire ; les Yoga Sutras de Patanjali avec notes et traduction anglaise ; les Puranas d'Agni et de Vayu, etc.... Parmi ses ouvrages publiés en volumes, il faut rappeler surtout ses *Antiquities of Orissa*, en deux volumes, son livre sur l'ermitage de Çakya-Mouni, intitulé : *Bodh Gaya*, ses « Notices sur les manuscrits sanscrits » et son livre sur la Littérature bouddhiste du Népâl.

— *The Spirit of Islam*. Sous ce titre un fonctionnaire anglais, disciple de Mohammed, a publié récemment un curieux livre chez l'éditeur Allen, à Londres. Il s'efforce de réconcilier ses coreligionnaires hindous avec la civilisation moderne, en montrant que l'Islamisme n'est pas du tout ce qu'un vain peuple pense et que les adhérents comme les adversaires de cette religion l'ont trop souvent mal comprise. La publication de M. S. *Ameer Ali* est moins une contribution à la connaissance scientifique de l'Islamisme que le symptôme d'une disposition, malheureusement rare chez les auteurs musulmans et dont l'énorme extension de l'Islamisme aux Indes et ailleurs rendrait la vulgarisation fort désirable.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

1. **Académie des inscriptions et belles-lettres.** — *Séances du 31 juillet et du 7 août* : M. *Menant* expose les diverses méthodes suivies jusqu'ici pour le déchiffrement des inscriptions hittites et fait connaître celle qu'il pratique lui-même. Il faut partir de l'inscription bilingue de Tarkondemos. Il a dressé ensuite, conformément à un principe d'Eugène Burnouf, la liste générale des signes de l'écriture hittite Cette liste comprend 148 caractères au moins. M. Menant estime pouvoir fixer la valeur de plusieurs de ces caractères d'après la position qu'ils occupent dans les textes. Telle est la méthode appliquée par lui au déchiffrement de la belle inscription découverte en Asie Mineure par MM. Ramsay et Hogarth, dans les défilés du Bulgar-Maden. Après l'énumération des titres d'un prince, encore inconnu, elle contient une invocation aux divinités protectrices de son royaume et se termine par une glorification de ces mêmes divinités. Le corps même de l'inscription est encore incompréhensible.

M. *Le Blant* décrit une grosse pièce d'argent conservée à la Bibliothèque nationale, du temps de Charles VII. Elle porte les noms des trois rois mages et le mot cabalistique, déjà signalé ailleurs, *Ananizapta*. C'est sans doute un talisman.

M. *Heuzey* entretient l'Académie de la figurine en terre cuite, recueillie en 1845, à Athènes, par l'architecte Auguste Titeux et connue sous le nom de la *danseuse voilée*. M. Cavelier en avait hérité; il vient de la donner au Musée du Louvre. M. Heuzey rappelle que dans la sculpture grecque les danseuses voilées figurent le plus souvent la danse nocturne des nymphes des sources ou celle des Saisons, des *Heures*, telle que la représentaient les femmes d'Athènes dans les chœurs sacrés. La célèbre figurine, dont tout le monde connaît les reproductions, a dû être trouvée par Titeux auprès de l'Acropole. Sur un bas-relief découvert en avant des Propylées on voit un type de danseuse tout pareil posé devant le dieu Pan. La figurine du Louvre doit donc avoir été un ex-voto offert à l'un des sanctuaires rustiques situés dans les rochers autour de l'Acropole.

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

M. *Salomon Reinach* lit une inscription grecque, copiée par un antiquaire de Smyrne et provenant d'une grotte consacrée aux Naïades. C'est un poème où la *Sibylle* raconte son histoire : elle est née à Érythrée, d'une Naïade et d'un certain Théodoros ; pendant neuf cents ans elle a parcouru la terre. Elle se repose dès lors auprès de la pierre où elle a rendu ses oracles, jouissant de la fraîcheur des eaux et se félicite de voir prochainement la réalisation d'une de ses prophéties, annonçant l'arrivée d'un nouvel Érythros qui ramènerait la prospérité dans sa chère Érythrée. M. Reinach suppose que le personnage ainsi désigné doit être un empereur romain, peut-être Lucius Verus. Le but de l'inscription est de corroborer les droits d'Érythrée comme lieu de naissance de la Sibylle, droits qui lui étaient disputés par Marpessos.

— *Séance du 14 août* : M. *Menant* continue la lecture de son mémoire sur les inscriptions hittites. Il est parvenu à identifier les noms de trois dieux : *Tarku*, *Sandu* et *Kamos* et à dégager l'idéogramme du dieu Soleil, représenté sous forme symbolique. Il a été moins heureux dans le déchiffrement des noms de déesses : il propose d'interpréter le symbole de l'une d'entre elles par le nom *Antarata* ; ce serait l'Astarté syrienne ou la Cybèle de l'Asie Mineure.

— *Séance du 11 septembre* : M *Le Blant* signale une inscription latine trouvée à Celeyran, près de Narbonne, et conservée dans le musée de cette ville ; on y relève une liste de noms de martyrs chrétiens. L'inscription paraît dater du ve siècle.

— *Séance du 18 septembre* : Dans une étude sur le *serment gaulois*, M. d'*Arbois de Jubainville* reproduit une formule qu'il a trouvée dans un texte irlandais du VIIe siècle. C'est le serment prononcé dans une circontance solennelle par le roi Conchobar ou Connor et dont les éléments essentiels étaient déjà connus des Grecs au IVe siècle, ainsi qu'il résulte de l'« Éthique à Nicomaque » (III, 2) et d'une citation faite par Strabon. En voici la teneur : « Le ciel est sur nous, la terre au-dessous de nous, l'océan autour de nous, tout en cercle. Si le ciel ne tombe pas, jetant de ses hautes forteresses une pluie d'étoiles, sur la face de la terre ; si une secousse intérieure ne brise pas la terre elle-même ; si l'océan aux solitudes bleues ne s'élève pas sur le front chevelu des êtres vivants, moi, par la victoire dans la guerre, les combats et les batailles, je ramènerai à l'étable et au bercail les vaches, et au logis les femmes enlevées par l'ennemi. »

— *Séance du 16 octobre* : M. l'abbé *Duchesne* maintient contre M. Mommsen l'exactitude du renseignement qui mentionne un concile de Turin s'occupant des querelles entre évêques gallo-romains, en 400, et se refuse à admettre que les copistes aient confondu Turin avec Tours. A cette époque les évêques des Gaules reconnaissaient une grande autorité à l'évêque de Milan et ne pouvaient pas se formaliser de ce qu'un concile convoqué par cet évêque s'occupât de leurs affaires.

— *Séance du 30 octobre* : M. *Schlumberger* présente un fragment du pariétal gauche de saint Akindynos, martyr à Nicomédie sous Dioclétien. Cette relique,

Digitized by Google

munie d'une plaque d'argent qui en indique l'origine, fut transportée de l'église des Saints-Cosme et Damien, de Constantinople, à l'abbaye de Rosières, dans le Jura, après le pillage de la capitale byzantine par les croisés en 1204. Perdue en 1791, elle a été retrouvée récemment par M. l'abbé Guichard dans un amas de cendres.

M. *Aristide Marre* montre que les noms des mois chez les Malgaches des provinces sont entièrement indépendants des noms d'origine arabe employés par les Hovas. Ils proviennent de l'ancien calendrier indigène qui était analogue à celui des anciens Javanais. Cette découverte confirme la conclusion à laquelle la comparaison du langage malgache avec le javanais et les dialectes malais avaient déjà conduit l'auteur, savoir que l'invasion malaise à Madagascar est antérieure à l'introduction de l'hindouisme à Java.

— *Séance du 5 novembre.* Séance publique annuelle dans laquelle M. *E. Le Blant* a lu son mémoire sur l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture (voir notre compte rendu de la séance du 26 juin). — Les prix décernés à des ouvrages d'histoire religieuse sont mentionnés plus haut dans la Chronique.

— *Séance du 20 novembre* : M. *Maspero* présente, au nom d'un membre de la Mission archéologique française du Caire, M. *Hippolyte Boussac*, architecte, une série de dessins en couleurs qui reproduisent l'architecture et les peintures d'un tombeau thébain de la XVIIIe dynastie, le tombeau d'Anna, grand dignitaire des rois Thoutmosis Ier, Thoutmosis II, de la reine Hatshopsitou et de son neveu Thoutmosis III. Ce tombeau est un chef-d'œuvre de l'art funéraire égyptien, un modèle de la sépulture des riches particuliers égyptiens au début des grandes dynasties thébaines. Il comprend un portique à piliers, ouvrant sur la plaine, d'où l'âme du mort pouvait contempler quand il lui plaisait la ville où son corps avait vécu. Outre la chambre funéraire, il contenait une galerie de statues du mort et de sa famille, et des peintures d'un pinceau délicat, d'une couleur vive et gaie : on y voit des scènes de pêche, de chasse et d'agriculture, le jardin du mort, avec ses plantes rares et ses lacs d'eau vive, de longues processions de serviteurs apportant des offrandes et accomplissant des sacrifices. Le tombeau était la maison du mort, où son âme vivait, où on la nourrissait par des offrandes périodiques ; ce qu'on y voyait peint sur les murs avait pour objet de lui assurer à perpétuité la jouissance des biens nécessaires à la vie. En regardant sur les murs la figure des pains, de la viande et des liqueurs qu'il désirait, il s'en donnait la réalité immédiate, et l'ombre des objets représentés était une nourriture suffisante à son ombre.

« M. Boussac, ajoute M. Maspero, a copié d'autres tombeaux de même époque que j'aurai, je l'espère, l'honneur de présenter à l'Académie l'an prochain. La publication des sépultures thébaines est une des tâches que j'ai imposées, avec l'approbation de M. Charmes, à l'activité des membres de notre Mission française. Nous avons déjà livré au public celles que M. Virey avait copiées : outre

Digitized by Google

M. Boussac, MM. Bouriant, Bénédite, Amélineau, et moi-même avons travaillé et travaillons encore à cette œuvre. J'espère qu'une trentaine d'années seront assez pour épuiser la nécropole thébaine. C'est sans préjudice de l'inventaire général des monuments que nous avons entrepris : l'*Edfou* de M. de Rochemonteix est sous presse, ainsi que le *Médinet-Habou* de M. Bouriant et le *Louxor* de M. Gayet. MM. Bénédite et Baillet ont copié en entier le temple de Philæ, et ce n'est pas tout ; malheureusement nous ne pouvons publier aussi vite que nous copions, et il faudra des années avant que nous puissions donner au public tout ce que les membres de la Mission ont recueilli au cours de leurs laborieuses campagnes. (Extrait de la « Revue critique ».)

— *Séance du 4 décembre* : M. *Geffroy* écrit de Rome que l'on a retiré du Tibre à l'endroit où se trouvait le pont construit de 364 à 367, sous Valentinien et Valens, un pilastre avec l'inscription : « Victoria Augusta comiti dominorum nostrorum ». Des fragments de la statue de la Victoire qui reposait sur ce piédestal ont été retrouvés également dans le fleuve. — Au Forum on a trouvé un cippe avec une inscription gravée par décret du pontife en l'honneur d'une vestale qui s'est conservée chaste « juxta legem divinitur datam ». — Enfin M. Geffroy annonce que le mémoire de M. Mommsen sur les deux inscriptions relatives aux jeux Séculaires, récemment découvertes, a paru dans le troisième fascicule des « Monuments inédits » publiés par l'Académie des Lincei.

M. *Dieulafoy*, mettant en présence l'inscription célèbre de Bissoutoun où Darius déclare avoir rebâti les édifices religieux (âgadanâ) démolis par les mages et la phrase d'Hérodote où cet historien déclare que le culte perse ne comportait pas de temples, s'attache à montrer d'abord que le culte du feu nécessite des édifices absolument clos, par conséquent des monuments religieux. Il s'appuie sur des textes formels de l'Avesta, sur les monuments figurés, sur deux passages très nets de Strabon et de Pausanias et sur la tradition et le plan du dadgâh — lieu légal — des Parsis. D'autre part, il rappelle le sens très net et très spécial qu'un Grec du ve siècle donnait au mot ναός employé par Hérodote, et il montre qu'il n'existe aucune sorte d'analogie entre le ναός ou temple grec caractérisé par la demeure de la statue, les autels à sacrifice, les immolations sanglantes, la publicité des cérémonies, et la demeure sacrée du feu, close même aux sectateurs les plus purs, où ne se trouve pas d'autel de sacrifice et dans le voisinage de laquelle on ne peut même immoler des victimes.

II. Revue historique. — *Septembre-octobre* : *P. Monceaux.* La légende des Pygmées et les nains de l'Afrique équatoriale. — *G. Bonet-Maury.* Le testament de Renée de France, duchesse de Ferrare (suite et fin).

III. Journal asiatique. — *Juillet-août* : *Rubens Duval.* Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse (la suite au n° suiv. ; voir plus haut notre Chronique). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite).

IV. Mélusine. — *Septembre-octobre* : *H. Gaidoz.* La pierre de serpent. —

Digitized by Google

J. Tuchmann. La fascination. — *H. Gaidoz.* Croyances et pratiques des chasseurs.

V. Revue chrétienne. — *Août* : *Thury.* Le premier chapitre de la Genèse (voir n° suiv.). — *F. Puaux.* La Suède et la révocation de l'Édit de Nantes (voir octobre).

VI. Revue philosophique. — *Juillet* : *Regnaud.* Les sources de la philosophie de l'Inde.

VII. L'Anthropologie. — *II.* 4 : *Maspero.* Les forgerons d'Horus. — *Volkov.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine.

VIII. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* : *H. Lechat.* Les sculptures en tuf de l'Acropole d'Athènes. — *Paul Girard.* Un nouveau bronze du Kabirion. — *G. Bapst.* Études sur les Mystères au moyen âge.

IX. Journal des Savants. — *Septembre* : *G. Paris.* L'Ebreo errante in Italia. = *Octobre* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Les textes du Vinaya.

X. Revue des Études grecques. — *N°* 13: *R. de Tascher.* Les cultes ioniens en Attique. — *Sylvain Lévi.* La Grèce et l'Inde d'après les documents indiens.

XI. Revue des traditions populaires. — *Août* : *E. Chantre.* Superstitions des Tatars de l'Aderbeidjan. — *Chaworth Musters.* Superstitions du sud du pays de Galles. — *A. Hovelacque.* Les ponts des morts en Perse. — *R. Basset.* La chanson de Bricou. = *Septembre* : *R. Basset.* Les villes englouties. — *H. Le Carguet.* Superstitions du cap Sizun : la malechance (voir novembre). — *P. Lavenot.* Superstitions de pêcheurs du Morbihan. — *L. Sauvé.* Saint Guénolé et le diable. — *P. Sébillot.* Traditions du Bas-Languedoc. — *J. de la Porterie.* La fontaine de Saint-Jean-Baptiste à Lussagnet. = *Octobre* : *R. Basset.* La fraternisation par le sang (voir art. de M. Morin en novembre). — *L. Pineau.* Contes du Maine. — *L. Morin.* Fontaines guérissantes de l'Aube. — *R. Basset.* — Salomon dans les légendes musulmanes. — *G. le Launay.* Les pleureuses et les lamentations. — *R. Basset.* Les ordalies (suite). = *Novembre* : *P. Sébillot.* — Superstitions provoquées par les inventions modernes. — *A. Millien.* Le bon Dieu de Saint-Georges. — *P. Lavenot.* La légende du diable chez les Bretons du pays de Vannes. — *L. Morin.* Oraisons populaires interdites au XVIe siècle. — *P. Sébillot.* Second congrès des traditions populaires. — *A. Hovelacque.* Les eaux fétiches.

XII. Revue des Deux-Mondes. — 15 *juillet* : *A. Leroy-Beaulieu.* Physiologie et psychologie du Juif. — *E. Schuré.* Les légendes de la Bretagne et le génie celtique. = 1er *août* : *F. Brunetière.* La philosophie de Bossuet. = 1er *octobre* : *E. Gebhart.* L'état d'âme d'un moine de l'an 1000. Le chroniqueur Raoul Glaber. = 1er *novembre* : *Jurien de la Gravière.* Les gueux de mer (voir 1er décembre).

XIII. Revue Bleue. — 22 *août* : *Ch. Langlois.* La société du moyen âge d'après les fabliaux (voir le n° du 5 septembre). = 12 *septembre* : *B. Varagnac.*

Digitized by Google

Le socialisme des prophètes d'Israël. = 31 *octobre* : *Ch. Epheyre.* La vierge noire, légende finlandaise. = 21 *novembre* : *E. Plauchut.* Les Frères armés du Sahara. = 28 *novembre* : *Louis Ménard.* La civilisation antique.

XIV. Revue Celtique. — *XII.* 3 : *H. d'Arbois de Jubainville.* Comment le druidisme a disparu. — *Whitley Stokes.* Vie de saint Fêchin de Fore (en anglais).

XV. Annales de l'Est. — *Avril* : Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles. = *Juillet* : *Ch. Pfister.* Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de sainte Odile (suite).

XVI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *Juin* 1891 : *C. Enlart.* L'abbaye de San Galgano, près Sienne, au XIIIe siècle.

XVII. Annales du Midi. — *Avril* : *E. Cabié.* Sur trois chartes albigeoises concernant les origines de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem. = *Juillet* : *E. Connac.* Troubles de mai 1562 à Toulouse.

XVIII. Révolution française. — 14 *février* : *F. Aulard.* Le culte de la Raison (voir les n^os^ suivants). = 14 *juillet* (du même). Le culte de l'Être suprême; la réaction contre le culte de la Raison (voir les n^os^ suivants).

XIX. Revue des Questions historiques. — *Octobre* : *F. de Moor.* L'histoire primitive d'Israël d'après les monuments égyptiens et héthéens. — *S. de Smedt.* L'organisation des églises chrétiennes au IIIe siècle (voir la livraison du 1er octobre 1888). — *Van den Gheyn.* Saint Théognius, évêque de Bétélie en Palestine. — *F. Cabrol.* Les derniers travaux sur l'histoire des persécutions de l'Église.

XX. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Mai-juin* : *P. de Félice.* L'ancienne Université de Béarn. — *N. Weiss.* — L'intolérance de Jeanne d'Albret. — *A. Bohin.* Relèvement des églises du Béarn au XVIIIe siècle. — *L. Soulice.* Règlement de Jeanne d'Albret concernant la R. P. R. pour le Béarn. — *Ch. Frossard.* La fin de l'ancien consistoire de Pau. = *Juillet* : *Pannier.* Nationalité française accordée aux descendants des réfugiés. — *N. W.* La Réforme et le clergé à Montpellier en 1562-1563. — *Ch. Read.* Le temple d'Ablon (voir le n° suiv.). — *N. W.* Autobiographie d'une victime de la Révocation, Jacques Cabrit (voir sept.). = *Août* : *C. Pascal.* Louis XIV et les refugiés huguenots en Angleterre (voir sept.). = *Septembre* : *F. Buisson* et *H. Dannreuther.* L'église de Vitry-le-François en août 1561. — *Ch. Dardier.* Les cinq dernières lettres de Paul Rabaut. = *Octobre*. *C. Rabaud.* Les Sirven en Suisse. — *O. Douen.* La Bible française avant Lefèvre d'Étaples.

XXI. Revue des Études juives. — *Avril-juin* : *Zadoc Kahn* et *I. Loeb.* M. Joseph Derenbourg. — *J. Halévy.* Recherches bibliques : XXIV. Noé, le déluge et les Noahides. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (suite). — *A. Kohut.* Mélanges talmudiques et midraschiques. — *A. Neubauer.* Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo. — *W. Bacher.* L'exégèse biblique dans le Zohar (fin). — *I. Lévi.* Le Juif de la légende (suite). —

Digitized by Google

M. Schreiner. Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources. — *L. Belléli.* Deux versions peu connues du Pentateuque. — *S. Kahn.* Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge.

XXII. Science catholique. — 1891, *p.* 889 : *C. de Harlez.* La papauté et les papes taôistes. — *p.* 905 : *Bourdais.* Le premier couple humain. — *p.* 940 : *F. Plaine.* Remarques au sujet de l'âge et de l'auteur du Symbole de saint Athanase. — *p.* 978 : *A. Delattre.* Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre. — *p.* 990 : *F. Cabrol.* Tertullien selon M. Courdaveaux. — *p.* 1002 : *A. Roussel.* Le Dieu suprême d'après le Bhâgavata Purâna.

XXIII. Revue des Religions. — *III.* 4 : *de Broglie.* La loi de l'unité de sanctuaire en Israël. — *F. Robiou.* La question des mythes.

XXIV. Université catholique. — *VII. p.* 441 : *Jacquier.* La Didachè.

XXV. La Vie chrétienne. — *Août* : *E. Montet.* De l'idée de vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion y a pénétré.

XXVI. Revue du Christianisme pratique. — *Septembre* : *Ch. Gide.* Les idées économiques de Tolstoï. — *Ch. Correvon.* Le programme social de l'Église évangélique en Allemagne.

XXVII. Nouvelle Revue de théologie de Montauban. — *I.* 1 : *C. Waddington.* L'athéisme en France à la fin du XVIIIe siècle. — *N°* 2 : *E. Sayous.* Décadence du principe électif dans les élections épiscopales.

XXVIII. Revue de théologie et de philosophie. — *T. XXIV* (1891) : *H. Lecoultre.* Calvin d'après son commentaire sur le « De Clementia » de Sénèque. — *H. Bois.* Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine (2e art.). — *H. Lecoultre.* Les protestants de Ferrare en 1536. — *A. Carrière* et *S. Berger.* La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens. — *E. de Faye.* La théologie paulinienne et la théologie juive.

XXIX. Muséon. — *Août* : *A. Roussel.* Étude sur le Mahâbhârata (voir novembre). — *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple (voir novembre). = *Novembre* : Les religions de la Chine. — *T. de Lacouperie.* Sur deux ères inconnues de l'Asie antérieure. — *E. Wilhelm.* L'expédition de Ninos et des Assyriens contre un roi de la Bactrie.

XXX. Academy. — 1er *août* : Hittite discoveries in Asia Minor. — *H. Wallis.* The temple of Luxor. = 15 *août* : *C. Orton.* Did Tiglath Pileser III carry into captivity the transjordanic tribes — *G. Bühler.* The new Sanskrit Ms. from Mingai (voir l'art. de M. R. Morris dans la liv. du 29 août). = 5 *septembre* : *Th. Pinches.* The discoveries of the American expedition to Babylonia. — *J. S. C.* Græco-Roman influence on the civilisation of ancient India (à propos d'un important mémoire publié par M. Vincent A. Smith dans le « Journal de la Société asiatique du Bengale »). = 12 *septembre* : *H.-J. Allen.* The first introduction of Buddhism into China (cf. M. *Terrien de Lacouperie*, le 3 octobre). — *A. Sayce.* The Sikels on the Egyptian monuments (ce sont bien des Siciliens). = 3 *octobre* : *E. Tylor.* The history of human marriage (à propos de

Digitized by Google

l'ouvrage de M. E. Westermarck). — *A. Sayce.* The Amorites and Hebrews in early cuneiform inscriptions — 10 *octobre* : *J. Burgess.* The Gupta-Valabhi era. = 17 *octobre* : *A. Sayce.* A new translation of the chaldaean epic (à propos de l'« Izdubar » de M. Jeremias). — *H. G. Tomkins.* The Amorites and Hebrews in early cuneiform inscriptions. = 31 *octobre* : *A. H. Keane* : The Melanesians à propos de l'ouvrage de M. Codrington). = 14 *novembre* *J. Frazer.* A correction (M. Frazer a utilisé à tort Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 250 pour établir que les druides coupaient le gui au solstice d'été; voir un article de M. Marillier dans notre prochaine livraison). — *H. J. Allen.* The introduction of Buddhism into China (réponse à l'art. de M. Terrien de Lacouperie du 3 oct.; voir le 12 sept. — M. Allen soupçonne l'inauthenticité des anciens auteurs classiques chinois). = 21 *novembre* : *A. Sayce.* Recent discoveries in the Egyptian Delta.

XXXI. Athenaeum. — 1er *août* : *Sp. Lambros.* Notes from Athens. = 15 *août* : *W. Ramsay.* Notes from Asia Minor (voir les nos suiv.; lettres contenant d'importants résultats de l'exploration de M. *R.*). = 12 *septembre* : *Hogarth* et *Munro.* Explorations in Asia Minor (voir les nos suiv.). = 3 *octobre* : *Clouston.* The Book of Sindibad. — *F. Halbherr.* Greek christian inscriptions in the Cyclades and in Crete. = 10 *octobre* : The international folk-lore congress. = 14 *novembre* : *Lanciani.* Notes from Rome. — Notes from Egypt. = 28 *novembre* : Symbolism in christian art (à propos de l'ouvrage de M. E. Hulme, peu digne de confiance).

XXXII. New Review. — *Octobre* : *Lilly.* The Buddhist gospel.

XXXIII. Contemporary Review. — *Août* : *Max Müller.* The story of an Indian child-wife. — *W. Ball.* St Paul and the Roman law. = *Septembre* : *E. Schürer.* The fourth gospel. = *Octobre* : *Sanday.* Dr Schürer on the fourth gospel (voir en novembre l'art. de M. *Peyton*).

XXXIV. Expository Times. — *Octobre* : *Neubauer.* Israel as a chosen nation. — *Sayce.* Biblical archæology and the higher criticism. — *Driver.* Christ's appeal to the Old Testament. — *Allan Menzies.* Popular books among the Jews in the time of our Lord.

XXXV. Nineteenth century. — *Août* : *Ryder.* On some ecclesiastical miracles. = *Octobre* : *Agnes Lambert.* The private life of sir Thomas More. — *Rhys.* Welsh fairies. — *Gladstone.* Ancient beliefs in a future state. = *Novembre* : *James Mew.* The christian hell. — *Taylor Innes.* The psychical society's ghosts.

XXXVI. Jewish quarterly Review. — IV. 1 : *H. Graetz.* Isaiah xxxiv et xxxv. — *D. Kauffmann.* The prayer book according to the ritual of England before 1290. — *T. Cheyne.* Critical problems of the second part of Isaiah ii.

XXXVII. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *Juillet* : *Oldham.* Serpent worship in India. — *Pinches.* A new version of the creation story. — *Davids.* The sects of the Buddhists. — *Chalmers.* The parables of Barlaam and Joasaph. — *Strong.* Two edicts of Assurbanipal.

XXXVIII. Journal of the anthropological Institute of Great Bri-

Digitized by Google

tain. — XXI. 1. *Harrison.* Religion and family among the Haidas (Queen Charlotte's islands).

XXXIX. English historical Review. — *Octobre* : *Herford.* The confraternities of penitence.

XL. Proceedings of the Society of Biblical archæology. — XIII, 8: *Le Page Renouf.* The tablet of the seven years of famine. — *Max Müller.* The sign of papyrus of Tanis. — *Schwab.* Coupes à inscriptions magiques.

XLI. Scottish Review. — *Juillet* : *C. R. Conder.* The oriental Jews. — *T. Law.* The legend of archangel Leslie. = *Octobre* : *F. Legge.* Witchcraft in Scotland. — Gaelic historical songs. — *F. M'Cunn.* Scotch divines and english bishops.

XLII. Folk-lore. — *II.* 3: *M. Balfour.* Legends of the Lincolnshire cars. — *J. Rhys.* Manx folk-lore and superstitions. — *A. Nutt* et *J. Jacobs.* M. Stuart Glennie on the Origin of matriarchy. — The international congress of 1891.

XLIII. Archæological survey of India. — 1891, *n°* 12: *H. Cousens.* An account of the caves at Nadsur and Karsambla.

XLIV. Calcutta Journal (*Asiatic Society of Bengal*). — 1891 : *W. Theobald.* Notes on some of the symbols found on the punch-marked coins of Hindustan, and on their relationship to the archaic symbolism of other races and distant lands. — *P. Bose.* Chattisgar; notes on its tribes, sects and castes.

XLV. Journal of the Bombay branch of the R. A. S. — *T. XVIII* (1891): *K. Telang.* Gleanings from the Sarûraka Bhâshya of Sankârâchârya. — *Javeriral Uniashankar Yâjnik.* Mount Abû and the Jaïn temple of Daïlwâdâ. — *K. Pathak.* Dharmakîrti and Samkârâchârya.

XLVI. Orientalist. — *T. IV* (1891) : *J. de Alwiss.* Kevaṭṭa-Sutta on miracles. — Divers articles sur le folk-lore singhalais.

XLVII. Mittheilungen d. k. d. archaeol. Instituts. — *Athenische Abteilung.* — *XVI*, 2 : *Wolters.* Zur Athena Hygieia des Pyrros. — *Conze.* Hermes-Kadmilos. — *Brückner.* Das Reich der Pallas.

XLVIII. Jahrbuch d. k. d. archæologischen Instituts. — *VI.* 1 *et* 2 : Une série d'articles sur le fronton oriental du temple de Zeus à Olympie.

XLIX. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XXXVIII* : *A. Weber.* Episches im vedischen Ritual.

L. Zeitschrift d. deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *XLV*, 2 : *Spiegel.* Awestâ und Shâhnâhme. — *Bollensen.* Beiträge zur Kritik des Veda. — *Aufrecht.* Zur Erklârung des Rig-Veda : ueber Bhaṭṭojî, Hâvyapariksha, Jâmbavatîvijaya.

LI. Zeitschrift für deutsche Philologie. — *XXIV.* 1 : *Sijmons.* Siegfried und Brunhild, I. — *Sceber.* Ueber die neutralen Engel bei Wolfram von Eschenbach und bei Dante. — *Von Zingerle.* Predigtliteratur des XVII Jhr. = *XXIV*, 2 : *Siebs.* Der Todesgott Henno Wôtan = Mercurius.

LII. Neue Jahrbücher f. Philologie und Pædagogik. — *N°* 7 :

Digitized by Google

Stengel. Die Opfer der Flussgötter. — *Paul.* Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr.

LIII. Philologus. — *XLIX*, 4 : *Baunack.* Inschriften aus dem kretischen Asklepieion. — *Peppmüller.* Zu Hesiod's Theogonie (820-885). — *Roscher.* Zu den Hymni magici. — *Wessely.* Die Wiener Hs. der orphischen Argonautika. — *Gruppe.* Noch einmal Ba'al Zephon.

LIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — *V.* 2 : *Bickell.* Kritische Bearbeitung der Proverbien. — *Bühler.* The new sanskr. ms. from Mingai. — *Leumann.* Die Legende von Citta und Sambhûta.

LV. Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde. — *I.* 3 : *Rœdiger.* Die Sage von Ermenrich und Schwanhild. — *Hœfler.* Die Kalenderheiligen als Krankheitspatrone beim baierischen Volk. — *Ammann.* Volkssagen aus dem Böhmerwald (suite). — *Von Zingerle.* Segen-und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Handschrift des xv. Jhrs.

LVI. Jahrb. f. protestantische Theologie. — *XVII.* 3 : *Tollin.* Der Verfasser « De trinitatis erroribus LVII » und die zeitgenössischen Katholiken. — *Ginsburger.* Die Anthropomorphismen in den Thargumim (fin). — *Lipsius.* Zu den Akten des Paulus. — *Paul.* Ein Stück Vermittelungstheologie aus dem klassischen Altertum.

LVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 3 *et* 4 : *Seeck.* Das sogenannte Edict von Mailand. — *Breyer.* Die Arnoldisten. — *Lempp.* Antonius von Padua (suite). — *Schwabe.* Ueber Hans Denck. — *Förster.* Wiclif als Bibeluebersetzer.

LVIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXV.* 1 : *Hilgenfeld.* Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften. — *Frank.* Die Lippowaner. — *Mensinga.* Das Johannesevangelium und die Synopsis. = N° 2 : *Bratke.* Die Lebenszeit Christi im Danielcommentar des Hippolytus. — *Dræseke.* Zu der eschatologischen Predigt Pseudo-Ephräms. — *Von Maffay.* Die Hussiten in Ungarn. — *Tollin.* Thomas von Aquino der Lehrer Michaels Servet.

LIX. Theologische Quartalschrift. — 1891, *n°* 3 : *Birk.* Zu Nikolaus von Cues Auftreten auf dem Basler Concil.

LX. Katholik. — *Juillet* : Die vorgebliche Denkschrift der heiligen Congregation der Cardinäle (1735). — *Neller.* Hontheim und Clemens Wenzeslaus. — *Baumgarten.* Patriarchate und Riten in der katholischen Kirche. — *Paulus.* Martin Butzer und die Gewissensfreiheit. = *Août* : *Von Thomassin.* Der Oratorianer Louis de Thomassin und seine Werke (voir octobre). — *Bellesheim.* Die Briefsammlung des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alphons Maria von Liguori (voir n° suiv.). — *Rady.* Urkundliche Geschichte der h. Elisabeth (voir n°s suiv.). = *Septembre* : *Bellesheim.* Die widerauffgefundene Apologie des Aristides von Athen an den Kaiser Adrian. = *Octobre* : *Baeumer.* Zur Geschichte des Breviers. — *Paulus.* Der Karthäuser Nikolaus von Strassburg.

Digitized by Google

LXI. Archiv f. slavische Philologie. — *XIV.* 1 : *Kaluzniacki.* Beschwörung des Gewitters in einer Aufzeichnung aus dem Ende des XVIIe Jhr. — *Rovinsky.* Die Blutsühne bei den süddalmatinischen Slaven. — *Bugiel.* Eine kleinrussische Version der Lenorensage. — *Jagic* et *Köhler.* Eine Midiassage in bosnischer Fassung. — *Murko.* Ein Beitrag zur Kenntnis böhmischer Heiligen bei den Russen.

LXII. Ausland. — *N°* 28 : *Ohnefalsch-Richter.* Cypern, die Bibel und Homer (suite ; voir les nos suiv.). = *N°* 32 : *Stosch.* Natursymbolik bei den Tamulen. = *N°* 31 : *Ochsenius.* Totenwache im spanischen Amerika. = *N°* 35 : *Kohler.* Beiträge zur Lehre vom Animismus. = *N°* 39: *Seler.* Religion und Cultur der alten Mexicaner (suite ; voir nos suiv.). = *N°* 41 : *Hahn.* Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Caucasus. = *N°* 44 : *Gengnagel.* Volksglaube und Wahrsagerei an der Westküste Indiens.

LXIII. Globus. — *N°* 4 : *Gatschet.* Oregonische Märchen. = *N°* 7 : Der Sternhimmel bei den Finnen. = *N°* 10 : Der Eidechsenglauben der Malayopolynesiër. = *N°* 11 : Die verlorenen zehn Stämme Israels. = *N°* 16 : *Jacobsen.* Nord-west amerikanische Totempfeile. = *N°* 17 : *Goldziher.* Ueber Tagewählerei bei den Mohammedanern. = *N°* 18 : *Segel.* Indische Volksmärchen. — Moderne Heiden im nördlichen Italien. = *N°* 19 : *Gleyte.* Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks (à suivre). — *Segel.* Indische Volksmärchen.

LXIV. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°* 10 : *Krohn.* Die Kalevala von aesthetischen Standpunkt betrachtet (voir nos 11 et 12). — *Schlossar.* Sagen vom Schratel aus Steiermark (suite). — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oesterreich. — *Hüser.* Der Schwerttanz von Atteln bei Büren. — *Poestion.* Die alten nordischen Frühlingsfeste (voir n° 12). — *Schwela.* Die grosse wendische Hochzeit (voir n°12). — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube aus der Provinz Posen (la suite des trois derniers articles au n° 11).

LXV. Nuova Antologia. — *Juillet : Barzellotti.* Italia mistica e Italia pagana.

LXVI. Bullettino d'archeologia cristiana. — *S. V ; I, 4.* : La basilica di S. Silvestro sul cimitero di Priscilla. — Dell' elogio metrico attribuito al papa Liberio. — Novelle scoperte nel cimitero sotterraneo di Priscilla. — Frammenti del carme Damasiano attribuito per congettura ai martiri Giovanni e Paolo. — Lucerna fittile con le lettere τῆς θεοτοκοῦ trovata in Gerusalemme. — Scoperto del testo completo degli atti del sinodo Romano dell' a. 732 incisi in marmo nella basilica vaticana. — Monumenti cristiani registrati in una silloge epigrafica del secolo xv.

LXVII. Studi e documenti di storia e diritto. — *T. XII* : *S. Sanguineti.* Della giurisdizione ecclesiastica ordinaria e delegata. — *J. Cozza-Luzi.* Orestes patriarcha Hierosolymitanus, De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum.

LXVIII. Civiltà cattolica. — *N°* 985 : Cronologia biblico-assira su i fatti

Digitized by Google

dei due Tobia. — Le diavolerie del secolo passato (suite, voir les numéros suivants). = *N°* 986 : Sistema fisico di S. Tommaso. — Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni.

LXIX. Revista de Espana. — 30 *août* : *Stor.* Religiones del Perú.

LXX. Mnemosyne. — *XIX.* 4 : *Van Herwerden.* Ad oracula Sibyllina. — *Valeton.* De inaugurationibus Romanis caerimoniarum et sacerdotum.

LXXI. Theologisch Tijdschrift. — *Septembre* : *H. Oort.* Kritische aanteekeningen op Jez. 40-66. — *A. Kuenen.* Voor en na de vestiging van het Christendom. = *Novembre* : *A. Brandt.* Onoma en de doopsformule in het N. T.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

J. Ph. Glock. Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte in Sage, Dichtung, Kultus, Kunst und Bräuchen der Völker. — Heidelberg ; Weiss ; 5 m.

A. Lefèvre. La Religion. — Paris. Reinwald ; in-18 de XLI et 586 p.; 5 fr.

B. F. Westcott. Essays in the history of religious thought in the West. — Londres. Macmillan.

H. L. Strack. Der Blutaberglaube bei Christen und Juden. — Munich.Beck; 1 m.

J. C. Bourke. Scatologic rites of all nations. A dissertation upon the employment of excrementitious remedial agents in religion, therapeutics, divination, witchcraft, love-filters, etc. — Washington. Lowdermilk; in-8 de X et 496 p.

M. Hoernes. Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft (par livraisons). — Vienne. Hartleben ; 50 pf. par livr.

G. von der Gabelentz. Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse. — Leipzig. Weigel; in-8 de XX et 502 p.; 14 m.

G. Stokes. Natural Theology (« Gifford Lectures » de 1891, à Edimbourg). — Londres. Black; in-8 de 274 p.; 3 sh. 6.

Stubenvoll. Heidenthum im Christenthum. — Heidelberg. Siebert; in-8 de 192 p.; 2 m. 90.

P. Romeyn. Drie forsche karakters (Jérémie, Phocion, Caton d'Utique). — Leyde. Doesburgh; in-8 de 117 p.; 1 fl. 25.

C. P. Tiele. Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote, I, 1. — Amsterdam. van Kampen ; in-8 de VIII et 204 p.; 2 fl. 25.

W. Howells. Criticism and fiction. — Londres. Osgood ; in-12 de 180 p.; 3 sh. 6.

T. Berry. Christianity and Buddhism, a comparison and a contrast (« Donellan lectures », 1889-1890). — Londres. Christian knowledge Soc.; in-12; 2 sh. 6.

W. Gess. Die Inspiration der Helden der Bibel. — Bâle. Reich; in-8 de XX et 438 p.; 7 m.

Digitized by Google

CHRISTIANISME

F. Bournand. Histoire de l'Art chrétien, des origines à nos jours. — Paris. Bloud et Barral ; 2 voll. in-8; 8 fr.

R. Rost. The Lord's prayer in three hundred languages. — Londres ; in-8 de 86 p.; 10 sh. 6.

F.-X. Funk. Histoire de l'Église, traduite de l'allemand par l'abbé Hemmer, avec préface de l'abbé Duchesne. — Paris. Colin ; 2 voll. in-18 ; 8 fr.

R. von Scherer. Handbuch des Kirchenrechts, II. 1. — Graz. Moser; in-8 de v. et 245 p.; 5 m. 60.

Vigouroux. Dictionnaire de la Bible, I. — Tours. Mame; in-8 à 2 col.; 319 p.

A. Loisy. Histoire du Canon du Nouveau Testament. — Paris. Maisonneuve; 15 fr.

G. Saalfeld. De bibliorum sacrorum Vulgatæ editionis græcitate. — Quedlinburg. Vieweg; 7 m. 50.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionen, II. — Fribourg. Mohr; in-8, p. 194 à 352; 3 m. 40.

W. Möller. Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 2. Das Mittelalter. — Fribourg. Mohr; in-8 de XII et p. 241 à 560: 6 m. 50.

J. et *A. Theiner*. Die Einführung der gezwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, 1re livr. — Barmen. Klein ; in-8 de 64 p. ; 75 pf.

J. Biarquis. Étude historique et critique sur la liturgie du vendredi saint dans l'Église catholique. — Montauban. Granié (thèse); in-8 de 64 p.

F. Gevaert. Der Ursprung des rœmischen Kirchengesanges (Étude musicale). — Leipzig. Breitkopf; in-8 de 87 p. ; 2 m. 80.

H. Maass. Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogthum Baden. — Fribourg. Herder; in-8 de XXIII et 692 p. ; 10 m.

H. Dalton. Die russische Kirche. — Leipzig. Duncker; in-8 de 84 p. ; 2 m.

C. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis, nunc primum a monachis editi, t. VIII. — Neuville-sous-Montreuil. Duquat ; in-4° à 2 col., 230 p.

D. Le Vasseur. Ephemerides ordinis Cartusiensis. — Ibidem, 2 voll. in-4° à 2 col. de XVI, 606 et 592 p.

Cartulaire ou Histoire diplomatique de saint Dominique par les P.P. Dominicains; 1er fasc. Introduction; 2e fasc. Actes de 1205 à 1212. — Paris. Picard ; 2 fr. 50 par fasc.

D. Vernier. Histoire du patriarcat arménien catholique. — Lyon. Delhomme ; in-8 de 347 p. ill.

J. Pédézert. Le témoignage des Pères. — Paris. Fischbacher; in-8; 10 fr.

Digitized by Google

W. Beyschlag. Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den N. Tlichen Quellen, I. — Halle. Strien; in-8 de VIII et 410 p.; 8 m.

M. Kähler. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (conférence). — Leipzig. Deichert; in-8 de 48 p.; 75 pf.

C. Maggi. La sacra infanzia di N. S. Gesù Cristo secondo i testi greci. — Sienne. Impr. de San-Bernardino; in-16 de XXIV et 304 p.; 2 fr.

P. Collet. La démonologie de Jésus-Christ. — Montauban. Granié (thèse); in-8 de 58 p.

E. Issel. Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 191 p.; 3 m. 50.

O. Schmoller. Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments. — Leyde. Brill; in-8 de VII et 219 p.; 3 m. 50.

V. Cappelli. Sulla persona del Cefa redarguitosi dall' apostolo Paolo in Antiochia. — Milan. Artigianelli; in-16 de 77 p.

H. Laible et *G. Dalman.* Jesus Christus im Thalmud. — Berlin. Reuther; in-8 de VI et 96-19 p.; 2 m. 40.

C. Campbell. Critical studies in S[t] Luke's gospel; its demonology and ebionitism. — Londres. Blackwood; 7 sh. 6.

C. Deems. The gospel of spiritual insight (S[t] John). — New-York. Wilbur Ketcham; in-12 de XII et 365 p.

G. Matheson. Spiritual development of S[t] Paul. — New-York. Randolph; in-12 de VIII et 324 p.; 1 d. 75.

J. Friedrich. Die Unechtheit des Galaterbriefes, ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. — Halle. Kaemmerer; in-8 de 67 p.; 1 m. 20.

F. Spitta. Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Werth. — Halle. Waisenhaus; in-8 de XI et 380 p.; 8 m.

A. Bourquin. Étude critique sur l'authenticité des Épitres pastorales. — Genève. Georg (thèse); in-8 de 74 p.

E. Jacquier. La doctrine des douze apôtres et ses enseignements. — Paris. Lethielleux (thèse); in-8 de 279 p.

W. Wrede. Untersuchungen zum I Clemensbriefe. — Goettingue. Vandenhoeck; in-8 de IV et 112 p.; 2 m. 50.

F. Funk. Die apostolischen Konstitutionen. — Rottenburg. Bader; in-8 de VII et 374 p.; 6 m.

V. Huyskens. Zur Frage ueber die sogenannte Arkandisciplin. — Munster. (progr.); in-4 de 34 p.

F. Schwartz. Athenagoræ libellus pro Christianis, Oratio de resurrectione cadaverum (« Texte u. Unters. » de von Gebhardt et Harnack, IV, 2). — Leipzig. Hinrichs; in-8 de XXXII et 132 p.; 3 m. 60.

Digitized by Google

J. Kuntze. Die Gotteslehre des Irenæus. — Leipzig. Dörfling; in-8 de III et 71 p.; 1 m. 20.

J.-A. Robinson. The Passion of St Perpetua newly edited from the Mss. — Cambridge. Univ. press (« Contributions to biblical and patristic literature », n° 2); in-8 de x et 132 p.

F. Chase. The Lord's prayer in the early Church (même collection, n° 3). — In-8 de x et 180 p.

H. Varnhagen. Passio S. Catharinae Alexandrinae metrica. — Erlangen. Blaesing; in-4 de 25 p.; 1 m.

J. Wilpert. Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heil. Petrus und Marcellinus, zum ersten Male herausgegeben und erläutert. — Fribourg. Herder; in-fol. de VII et de 58 p. avec 9 pl.; 8 m.

F. Flasch. Constantin der Grosse als erster christlicher Kaiser. — Würzbourg. Bucher; in-8 de III et 159 p.; 1 m. 60.

H. Voigt. Die Berichte des Epiphanius ueber die Kataphryger und Quintilianer. — Leipzig. Richter; in-8 de VII et 351 p.; 8 m.

V. Ryssel. Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe (trad. du syriaque). — Leipzig. Hirzel; in-8 de XX et 240 p.; 7 m.

Saint Ephrem. Histoire complète de Joseph, poème en 12 livres (en syriaque). —Leipzig. Harassowitz; in-8 de XI et 369 p.; 10 m.

H. Feige. Die Geschichte des Mâr 'Abhdisô und seines Jüngers Mâr Qardagh (texte syriaque et traduction allemande). — Kiel. Haeseler; in-8 de 59 et 104 p.; 6 m.

E. Sommer. Homélie de saint Grégoire de Nazianze sur les Macchabées. — Paris. Hachette; in-12 de 24 p.; 40 cent.

M. Treppner. Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum (431). — Mayence. Kirchheim; in-8 de XII et 252 p.; 4 m.

M. Manitius. Geschichte der christlichen lateinischen Poesie bis zur Mitte des VIII Jhrh. — Stuttgard. Cotta; in-8 de X et 518 p.; 12 m.

E. Thouvenot. Vie de saint Jean Chrysostome. — Toulouse. Lagarde; in-12 de 219 p.; 1 fr. 40.

P. Schaff. Saint Chrysostom and Saint Augustin. — Londres. Nisbet; in-8 de 166 p.; 3 sh. 6.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (édition de Vienne); *Vol. XXI* Fausti Reiensis praeter sermones pseudo-Eusebianos opera. Ruricii epistolae, ed. *A. Engelbrecht* (in-8 de LXXX et 505 p.; 16 m.). — *Vol. XXV.* 1: S. Aurelii Augustini operum sectionis VI, p. 1, ed. *J. Zycha* (797 p.; 20 m. 40).

E. Sackur. Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des XI. Jhr., I. — Halle. Niemeyer; in-8 de XVI et 399 p.; 10 m.

Bullarium trajectense. Romanorum pontificum diplomata usque ad Urbanum

Digitized by Google

sextum (1378), ed. *G. Brom* ; fasc. I. — La Haye. Nyhoff ; in-4° de IV, 4 et 120 p. ; 3 fl.

A. Chrouft. Tageno, Ansbert und die Historia peregrinorum. Drei kritische Untersuchungen zur Geschichte des Kreuzzuges Friedrichs I. — Graz. Styria ; in-8 de VIII et 205 p. ; 5 m.

J. Bonnefon. Huitième centenaire de saint Bernard. La politique d'un saint. — Paris. Dentu ; in-8 de XIV et 299 p. ; 3 fr. 50.

Xenia Bernardina. I Sermones S. Bernardi (2 voll.). — II. Handschriftenverzeichnis der Cisterciensterstifte der œsterreichisch-ungarischen Ordensprovinz (2 voll.). — III. Beiträge zur Geschichte der Cistercienserstifte — Vienne. Hölder (édition des moines cisterciens de la province d'Autriche-Hongrie).

A. Drane. The history of Saint Dominic, founder of the Friars preachers. — Londres. Longmans ; in-8 ; 15 sh.

A. Gietl. Roland's nachmals Pabstes Alexander III Sentenzen. — Fribourg. Herder ; in-8 de LXX et 322 p. ; 9 m.

J. Guttmann. Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur. — Gœttingue. Vandenhœck ; in-8 de V et 92 p. ; 2 m. 40.

E. Langlois. Les registres de Nicolas IV, fasc. 5 et 6 (p. 545 à 816). — Paris. Thorin ; in-4° ; 10 fr. 20 par fasc.

Digard, Faucon et *Thomas.* Les registres de Boniface VIII, 6e fasc. — Paris. Thorin ; 9 fr.

H. Simonsfeld. Analekten zur Pabst-und Conciliengeschichte im XIV und XV Jahrh. — Munich. Franz.

A. Knœr. Kardinal Zabarella (1360-1417), I. — Munster. Theissing ; in-8 de VIII et 63 p. ; 1 m.

Jules Zeller. Entretiens sur l'histoire du moyen âge, II. 2. — Paris. Didier ; in-16 ; 3 fr.

L. Wheatley. The story of the Imitatio Christi. — Londres. Stock ; in-12 de 236 p. ; 4 sh. 6.

L. Bénard. De auctore libri de Imitatione Christi disceptatio. — Paris. Hachette (thèse) ; in-8 de VII et 127 p.

J. Wyclif. De eucharistia tractatus major. Tractatus de eucharistia et pœnitentia (éd. originale par *J. Loserth*). — Tractatus de blasphemia (éd. originale par *M. Dziewicki*). Londres. Trübner ; 2 voll. de LXVII. 359 et XL-295 p.

A. Erichson. Martin Butzer, der elsässische Reformator. — Strasbourg. Heitz in-8 de VII et 181 p. ; 6 m.

L. Annelli. I reformatori nel secolo XVI. — Milan. Hœpli ; 2 voll. in-8 de 410 et 450 p. ; 10 fr.

Ph. Marnix van Saint-Aldegonde. Godsdienstige en kerkelijke geschriften, éd. de M. J. J. van Toorenenbergen, t. III. — La Haye. Nijhoff ; in-8 de VIII, 48 et 224 p. ; 3 fl.

Digitized by Google

C. Robertson. Cæsar Borgia (Stanhope Essay for 1891). — Oxford. Blackwell in-8 de 90 p.; 2 sh.

F. Bahlow. Luthers Stellung zur Philosophie (diss). — Rudolstadt. Dabis ; in-8 de 60 p. ; 1 m. 20.

O. Haupt. Luther und Rabelais in ihren paedagogischen Beziehungen (dissert.). — Langensalza ; in-8 de 48 p.

R. Jenkins. Pre-tridentine doctrine : a review of the commentary on the scriptures of Thomas de Vio (cardinal Cajetan). — Londres. Nutt; in-8 ; 5 sh.

J. Calvini Opera, vol. XLV, edd. Baum, Cunitz et Reuss. — Brunswick. Schwetschke, 830 col. in-4 ; 12 m.

A. Pierson. Studien over Johannes Kalvijn, 3e série (1540-1542). — Amsterdam. van Kampen, in-8 de XXVIII et 184 p. ; 2 fl. 25.

A. Gobat. La République de Berne et la France pendant les guerres de religion. — Paris. Gédalge ; 5 fr.

Th. Scitte. Un apôtre de la tolérance au XVIe siècle. Michel de l'Hôpital, chancelier de France. — Montauban. Granié (thèse) ; in-8 de 64 p.

H. Jacobs. The lutheran movement in England auring the reigns of Henry VIII and Edward VI and its literary monuments. — Philadelphia. Frederick ; in-8 de XV et 376 p.

N. Paulus. Der Augustinermönch J. Hoffmeister. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. — Fribourg. Herder ; in-8 de XX et 444 p ; 4 m.

W. Teuschländer. Geschichte der evangelischen Gemeinden in Rumänien mit besonderer Berücksichtigung des Deutschthums. — Leipzig. Kessler ; in-8 de XIII et 243 p. ; 4 m.

J. Berthier. Innocentii P. P. XI Epistolæ ad principes, I (1676-1681). — Rome. Spithöver ; in fol. de LVI et 468 p. ; 50 fr.

J. Pfotenhauer. Die Missionen der Jesuiten in Paraguay, II. — Gütersloh Bertelsmann ; in-8 de 223 p.; 3 m. 60.

E. de Broglie. La société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés au XVIIIe siècle. Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750). — Paris. Plon ; 2 voll. de XII, 382 et 336 p.; 15 fr.

Wesley his own biographer. Selections from the journals of Wesley. — Londres. Kelly ; in-4 de 640 p.; 7 sh. 6.

G. Secrétan. Les premières missions évangéliques en pays païens. — Paris. Décembre (thèse) ; in-8 de 71 p.

A. Jean. Les évêques et les archevêques en France (1682-1801). — Paris. Picard : 12 fr.

B. Gaudeau. Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIIIe siècle. — Paris. Retaux-Bray.

C. Rabaud. Sirven. Étude historique sur l'avènement de la tolérance. — Paris. Fischbacher ; in-12 de 218 p.

O. Pfleiderer. Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutsch-

Digitized by Google

land seit Kant und in Grossbritanniën seit 1825. — Fribourg. Mohr ; in-8 de VII et 496 p; 10 m.

— Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet.— Brunswick. Schwetschke; in-8 de VIII et 139 p.; 4 m.

G. Vos. Groen van Prinsterer en zijn tijd (1857-1876), II. — Dordrecht. Revers ; in-8 de VIII et 547 p. ; 6 fl. 50.

JUDAISME ET ISLAMISME

Ferdinand Montet. Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. — Paris. Fischbacher; in-8; 12 fr.

Al. Westphal. Les sources du Pentateuque. II. Le problème historique. — Paris. Fischbacher ; in-8° ; 7 fr.50.

Maurice Vernes. Eléments d'histoire juive à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille. — Paris. Leroux ; in-18 de VII et 240 p. avec cartes, cartonné; 2 fr.

C. H. Cornill. Einleitung in das Alte Testament. — Fribourg. Mohr; in-8 de XII et 325 p. ; 5 m.

A. Weill. Les cinq livres de Moïse, traduction avec commentaire. IV. Les Nombres. — Paris. Souvaitre; in-8 de XV et 241 p.; 5 fr.

A. H. Sayce. The races of the Old Testament. — Londres. Tract Society; 3 sh.

S. R. Driver. An introduction to the literature of the Old Testament. — Edimbourg. Clarke ; in-3 de XXXVI et 522 p.; 12 sh.

A. Kirckpatrick. The divine library of the Old Testament. — Londres. Macmillan; 3 sh.

E. Ledrain. La Bible, traduction mouvelle, t. VII. OEuvres morales et lyriques. — Paris. Lemerre; in-8 de IV et 503 p.; 7 fr. 50.

H. Tomkins. The life and time of Joseph in the light of Egyptian lore. — Londres. Tract Society; 2 sh. 6.

H. Elhorst. De prophetie van Micha. — Arnhem. van der Zande; in-8 de XII et 168 p.; 1 fl. 50.

H. Bonk. De Davide Israelitarum rege, I. — Leipzig. Fock (dissert.); in-8 de 80 p. ; 2 m.

S. Leathes. The law in the prophets. — Londres. Eyre; in-8 de 320 p.; 3 sh. 6.

F. Vernier. La ruine de Ninive et l'oracle de Nahoum. — Montauban. Granié (thèse); in-8 de 76 p.

J. Fabre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel. II. 2. Traduction et commentaire. — Paris. Thorin, p. 773 à 1496.

Th. Naville. Les sacrifices lévitiques et l'expiation. — Lausanne. Bridel; in-8 de 150 p.; 2 fr.

Digitized by Google

F. Cumont. Philonis de æternitate mundi, nouvelle édition avec prolégomènes. — Berlin. Reimer; in-8 de III-XXXII et 76 p.; 4 m.

P. Wendland. Neuentdeckte Fragmente Philo's. — Berlin. Reimer; in-8 de XI et 152. p.; 5 m.

J. Peter. Le livre d'Henoch, ses idées messianiques et son eschatologie. — Genève. Georg (thèse); in-8 de 74 p.; 1 fr. 50.

J. Euting. Sinaïtische Inschriften. — Berlin. Reimer; in-4 de XII et 92 p. (40 p. autographiées), cartonné; 24 m.

A. Kuhn. Beiträge zur Geschichte der Seleukiden vom Tode Antiochos VII Sidetes bis auf Antiochos XIII Asiatikos (129-64 av. J.-C.). — Leipzig. Fock; 1 m. 20.

E. Munk. Des Samaritaners Marqah Erzählung ueber den Tod Moses. — Berlin. Engel; 1890.

J. Wünter et *A. Wünsche.* Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, 1re livr. — Trèves. Mayer; 1 m. 50.

A. Wünsche. Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen, zum ersten Male ins Deutsche uebersetzt; 1re livr. — Trèves. Mayer; 2 m.

S. Bamberger. Maimonides Commentar zum Tractat Kilajim, zum ersten Male im arabischen Texte herausg. — Francfort; Kauffmann; 2 m. 50.

O. Braun. Mozes bar Kepha und sein Buch von der Seele. — Fribourg; Herder; in-8 de VIII et 166 p.; 14 m.

D. H. Müller. Al-Hamdâni's Geographie der arabischen Halbinsel. — Leyde. Brill; 2 voll.; 13 m.

Mirkhond. The Rauzat-us-safa or garden of purity, containing the histories of prophets, kings and khalifs, I. 1 (traduction du persan en anglais par *E. Rehatsek*). — Londres. Royal Asiatic Society.

S. Ameer Ali. The Spirit of Islam. — Londres. W. H. Allen.

G. Ferrand. Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores. I. Les Antaimorona. — Paris. Leroux; in-8 de 163 p.; 3 fr. 50 (t. IX des « Publications de l'École des lettres d'Alger »).

E. Mercier. La propriété foncière chez les Musulmans d'Algérie. — Paris. Leroux; in-8; 1 fr. 50.

M. Güdemann. Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den Juden, von den ältesten Zeiten bis auf Mendelssohn. — Berlin. Hofmann; in-8 de XXXII et 324 p.; 12 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

C. Nessling. De seviris Augustalibus. — Giessen. Trenckmann; 1 m. 50.

J. Lieblein. Hieroglyphisches Namenwörterbuch, genealogisch und alphabetisch geordnet, 3e livr. — Leipzig. Hinrichs; 30 m.

G. Sortais. Ilios et Iliade. — Paris. Bouillon; in-8 de XV et 48 p.; 5 fr.

Digitized by Google

S. Reinach. Chroniques d'Orient. Documents sur les fouilles et découvertes dans l'Orient hellénique de 1883 à 1890. — Paris. Didot; in-8 de 800 p.; 15 fr.

A. Bertrand. Nos origines, 2e éd. entièrement remaniée : I. Introduction. Archéologie celtique et gauloise; 10 fr.; — II. La Gaule avant les Gaulois d'après les monuments et les textes; 10 fr. — Paris. Leroux.

H. d'Arbois de Jubainville. Cours de littérature celtique. T. V. L'Épopée celtique en Irlande. — Paris. Thorin; 1 vol. in-8; 8 fr.

J. de Rougé. Géographie ancienne de la Basse Égypte. — Paris. Rothschild; in-8; 15 fr.

S. Gsell. Fouilles de la nécropole de Vulci. — Paris. Thorin; in-4° de 568 p. et XXIII pl.; 40 fr.

Corpus inscriptionum latinarum. Vol. III. Supplementum, fasc. II; 29 m. — Vol. VIII. Supplementum, Pars I; 52 m. — Berlin. Reimer.

A. Dieterich. Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. — Leipzig. Teubner; in-8 de VI et 221 p.; 4 m. 40.

W. Immerwahr. Die Kulte und Mythen Arkadiens. I. Die arkadischen Kulte. — Leipzig. Teubner; in-8 de VI et 288 p.; 4 m.

G. Oberziner. Alcibiade e la mutilazione delle Erme. — Gênes. Donath; in-8 de 125 p.

S. Reichenberg. Die Entwicklung des metonymischen Gebrauchs von Götternamen in der griechischen Poesie bis zum Ende des alexandrinischen Zeitalters. — Carlsruhe. Braun; 2 m. 40.

V. Schultze. Geschichte des Untergangs des griechisch-rœmischen Heidentums. II. Die Ausgänge. — Iena. Costenoble; in-8 de IX et 392 p.; 9 m.

G. Cederschiöld, H. Gering et *E. Mogk.* Altnordische Sagabibliothek, 1re livr. — Halle. Niemeyer: 1 m. 60.

H. Auer. Forum romanum et Aedes Vestæ. — Berne. Schmid; 3 m.

A. Gehring. Index Homericus. — Leipzig. Teubner; 16 m.

L. Schneider. De sevirum Augustalium muneribus et conditione publica. — Giessen (dissert.).

J. La Roche. Commentar zu Homer's Odyssee. — 1re livr. — Leipzig. Freytag; 1 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

W. Woodville Rockhill. The land of the Lamas, notes of a journey through China, Mongolia and Tibet. — Londres. Longmans.

A. Hillebrandt. Vedische Mythologie. I. Soma und verwandte Götter. — Breslau. Kœbner; in-8 de X et 547 p.; 24 m.

E. Lamairesse. L'Inde avant le Bouddha (Bibliothèque des religions comparées). — Paris. Carré; 1 vol. in-18 de 328 p.; 4 fr.

G.-Eugène Simon. La cité chinoise. — Paris, Nouvelle Revue; 1 vol. in-18; 3 fr. 50.

Digitized by Google

J. Strachey. L'Inde (traduction de M. Jules Harmand dans la « Bibliothèque générale de géographie »). — Paris. Société d'éditions scientifiques; 1 vol. in-8; 10 fr.

R. Garbe. Aniruddha's commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's commentary to the Sâmkhya Sutras, translated. — Calcutta. Asiatic Soc.

G. A. Jacob. A concordance to the principal Upanishads and Bhagavadgîtâ. — Bombay (Sanskrit Series, n° XXXIX).

C. de Harlez. Les religions de la Chine. Aperçu historique et critique. — Leipzig. Gerhard; in-8 de 271 p.; 6 m.

A. Lyall. Natural religion in India (conférence). — Londres. Cambridge warehouse; in-8 de 64 p.; 1 sh.

FOLK-LORE

R. H. Codrington. The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore. — Oxford. Clarendon Press.

V. Dingelstedt. Les mœurs des Khevsoures, peuplade caucasienne. — Genève. Burkhardt (extrait du « Globe »).

K. Krohn. Mann und Fuchs. Drei vergleichende Märchenstudien. — Helsingfors. Frenckell.

T. Dyer. Church lore gleanings. — Londres. Innes; in-8 de 342 p.; 10 sh. 6.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, par M. *C. Piepenbring*. 1, 133
Les Tchames et leurs religions, par M. *E. Aymonier* 187, 261
Les inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, par M. *J. Deramey* 316
Le Hvaêtvadatha ou le mariage entre consanguins chez les Parsis, par M. *James Darmesteter*. 366

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion romaine, année 1890, par M. *Aug. Audollent* 61
La religion et le théâtre dans l'Inde, par M. *Louis Finot* 92
La langue originale des Actes des saintes Perpétue et Félicité, par M. *L. Massebieau* 97
Le Congrès des orientalistes de Londres, par M. *Ed. Montet* 238
Le Papyrus Bruce. Réponse aux « Göttingische gelehrte Anzeigen », par M. *E. Amélineau* 376

REVUE DES LIVRES

Max Müller. Physical religion (M. *Albert Réville*) 102
E. Hartland. The science of fairy tales (M. *L. Marillier*) 107
P. Forchhammer. Prolegomena zur Mythologie (M. *P. Decharme*) . . . 114
L. Gautier. La mission du prophète Ézéchiel (M. *C. Piepenbring*) . . . 115
J. Rendel Harris et *J. Armitage Robinson*. The Apology of Aristides (M. *Jean Réville*) 244
Goblet d'Alviella. La migration des symboles (M. *J. Ménant*). 251
S. Linde. De Jano summo Romanorum deo (M. *Aug. Audollent*) . . . 256
E. Nœldechen. Tertullian (M. *Jean Réville*) 257

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'histoire des religions : pp. 381, 397.
Nécrologie : P.-V. Courdaveaux, p. 392; Graetz, p. 396; Wilken, p. 399; Rajendra Lala Mitra, p. 401.

Digitized by Google

Histoire générale des religions : Hibbert Lectures, p. 123; R. Duval, Histoire d'Édesse, p. 385; U. Badaud, Thaumaturges au XIXe siècle, p. 390; Fourrière, Bible travestie par Homère, p. 390.

Christianisme, Généralités : J.-B. Aubry, Méthode des études ecclésiastiques en France, p. 121; Brockhaus, Die Kunst in den Athos-Klöstern, p. 123; Theologischer Jahresbericht, p. 124; Revue biblique, p. 391; Leçon d'ouverture de M. Stapfer, p. 391; Krumbacher, Byzantinische Literatur, p. 395; Grundriss der theologischen Wissenschaften, p. 396; Julian, Dictionary of hymnology, p. 397; Tiele, Geschiedenis van den gosdienst, p. 399.

Christianisme ancien : A. Carrière, Moïse de Khoren, p. 387; A. Carrière et S. Berger, Correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens, p. 387.

Christianisme du moyen âge : Thomas a Kempis, p. 123; L. Compain, Geoffroi de Vendôme, p. 388; A. Samouillan, Olivier Maillard, p. 388; A. Bérard, Les Vaudois, p. 391; Loofs, Leontius von Byzanz, p. 395; Labanca, Carlomagno nell' arte cristiana, p. 397.

Histoire de la Réformation : Guibal, Discipline des églises du Désert, p. 122; F. Puaux, Établissement des protestants français en Suède, p. 389.

Judaïsme : M. Vernes, Du prétendu polythéisme des Hébreux, p. 384; Publications dédiées à M. Joseph Derenbourg, p .389; Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philo's, p. 394; Laible, Jesus Christus im Thalmud, p. 394; Röhricht, Bibliotheca geographica Palestinæ, p. 395; Ed. Reuss, L'Ancien Testament, p. 396; Pinches, Inscriptions cunéiformes et Ancien Testament, p. 397; Robert, El-Shaddaï et Jéhovah, p. 398; Elhorst, Prophetie van Micha, p. 399.

Islamisme : Browne, Bâbisme, p. 397; Ameer Ali, Spirit of Islam, p. 401.

Religions de la Grèce et de Rome : J. A. Hild, Hercule combattant, p. 123; R. Beer, Heilige Höhen der Griechen uud Römer, p. 393; Cumont, Temple mithriaque d'Ostie, p. 398.

Religion de la Gaule : A. Bertrand, La Gaule avant les Gaulois, p. 385.

Religion germanique : F. Kauffmann, Deutsche Mythologie, p. 124; E. H. Meyer, Germanische Mythologie, p. 392 (par M. *E. M.*); P. Schwartz, Wodanskultus in der Gegenwart, p. 393 (par M. *E. M.*).

Religions de l'Asie : A. Lyall, Religion de la nature dans l'Inde, p. 123; L. Feer, Avadâna Çâtaka, p. 384.

Religions de l'Amérique : Certeux, Calendriers à emblèmes hiéroglyphiques, p. 122.

Religions des peuples non civilisés : Codrington, Melanesians, p. 396.

Folk-lore : Leland, Gypsy sorcery, p. 123.

Thèses de la Faculté de théologie protestante de Paris, p. 122.

Concours et prix académiques : pp. 124 et 390.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES, 125, 402

BIBLIOGRAPHIE 130, 414

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

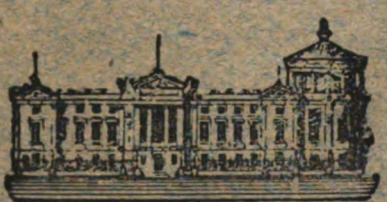
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII. — N° 1. JANVIER-FÉVRIER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

ANDOVER THEOL. SEM. APR 1 1891 LIBRARY.

Digitized by Google

SOMMAIRE

Tertullien, par M. V. Courdaveaux.

Le Bouddhisme et les Grecs, par M. Sylvain Lévi.

Bulletin archéologique de la Religion grecque (Novembre 1889-Octobre 1890), par M. Pierre Paris.

Travaux récents sur la mythologie scandinave, par M. E. Monseur.

Légendes russes, par M. L. Sichler.

Revue des Livres : 1° K. Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche, I (M. Jean Réville). — 2° E. Gerhardt. L'Italie mystique (M. F. Picavet). — 3° A. Jundt. Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland (M. Raoul Allier). — 4° O. Gréard. Edmond Schérer (M. P. F. Pécaut).

Chronique.

Dépouillement des Périodiques.

Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25 fr.**
— — Départements . . . **27 fr. 50**
— — Étranger . . . . . **30 fr.**
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5 fr.**

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30 fr.**
Une 1/2 page . . . . . **20 fr.**

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte, 28

ANTIQUITÉS
DE LA RUSSIE MÉRIDIONALE

(ÉDITION FRANÇAISE DES *ROUSSKIA DREVNOSTI*)

PAR

Le Professeur **KONDAKOFF** | Le Comte **J. TOLSTOI.**
et **S. REINACH**

Un beau volume in-4, publié en 3 fascicules richement illustrés . . 25 fr.

LES ORIGINES ORIENTALES DE L'ART

Recueil de Mémoires archéologiques et de Monuments

Par **M. Léon HEUZEY**, Membre de l'Institut

PREMIÈRE PARTIE. — ANTIQUITÉS CHALDÉO-ASSYRIENNES

In-4, avec planches en héliogravure.

Livraisons I et II. — Chaque livraison. . . . . 8 fr.

Instructions adressées par le Comité des Travaux historiques et scientifiques aux Correspondants du Ministère de l'Instruction publique.

III

RECHERCHE DES ANTIQUITÉS DANS LE NORD DE L'AFRIQUE

Conseils aux archéologues et aux voyageurs

Un beau volume in-8, avec une carte et de nombreuses illustrations . . 6 fr.
Le même. Édition in-18, format des *Guides Joanne*. . . . . 5 fr.

RECHERCHES SUR QUELQUES CONTRATS BABYLONIENS

par Alfred **BOISSIER**

Un volume in-8. . . . . 3 fr. 50

LES DICTONS SATIRIQUES

Attribués à SIDI AH'MED BEN YOUSOF,

par M. RENÉ BASSET

Un volume in-8 . . . . . 3 fr. 50

CATALOGUE

DE LA PRÉCIEUSE COLLECTION

DE PEINTURES ET D'ESTAMPES JAPONAISES, DE KAKÉMONOS & D'ALBUMS, DE MINIATURES PERSANES, ETC.

Réunie par M. PHILIPPE BURTY,
dont la vente aura lieu vers le 15 Mars 1891, à l'Hôtel Drouot.

Cet important catalogue étant tiré à un nombre limité, nous prions MM. les Amateurs et Libraires qui désirent le recevoir de se faire inscrire immédiatement.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, éditeur, rue Bonaparte, 28, PARIS

TRAITÉ DE NUMISMATIQUE DU MOYEN AGE

Par Arthur ENGEL et R. SERRURE

PREMIER VOLUME

Depuis la chute de l'empire romain d'Occident jusqu'à la fin de l'époque carolingienne.

Un beau volume in-8, avec 615 illustrations. . . . . 15 fr.

PUBLICATIONS DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME III

LES HÉTÉENS

HISTOIRE D'UN EMPIRE OUBLIÉ

Par A.-H. SAYCE

Traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur.

Préface et appendices, par M. J. MENANT, membre de l'Institut.

Un volume in-18 . . . . . 3 fr. 50

ESSAIS BIBLIQUES

Par MAURICE VERNES

Un volume in-18 . . . . . 3 fr. 50

ÉTYMOLOGIES DITES INCONNUES

SOLUTIONS DE PROBLÈMES

Par T. PAVOT

Un volume in-18. . . . . 7 fr. 50

TRAITÉ DES SUCCESSIONS MUSULMANES

(AB INTESTAT)

Extrait du commentaire de la RAHBIA

PAR CHENCHOURI, DE LA GLOSE D'EL BADJOURI ET D'AUTRES AUTEURS ARABES

Par J.-D. LUCIANI

Ancien administrateur de commune mixte

Avec une préface par M. ZEYS, premier président de la Cour d'Appel

Un fort volume in-8. . . . . 10 fr.

LES GÉOGRAPHES ALLEMANDS DE LA RENAISSANCE

Par L. GALLOIS

Un volume in-8, avec reproduction de cartes anciennes. 8 fr.

(Forme le tome XIII de la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon*).

DE ORONTIO FINÆO, GALLICO GEOGRAPHO, auct. L. GALLOIS.

In-8. . . . . 7 fr. 50

Cet important ouvrage contient plusieurs cartes anciennes, notamment une reproduction, en quatre grandes feuilles, de la carte de France d'Oronce Finé, dont l'original est conservé à la Bibliothèque de l'Université de Bâle.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

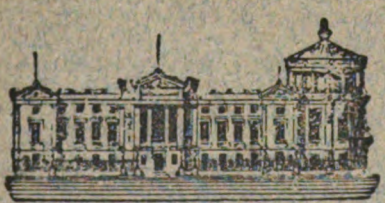
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII. — N° 2. MARS-AVRIL



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY. SEP 18 1891

Digitized by Google

SOMMAIRE

Un Tombeau égyptien, par M. E. Amélineau.

La Tradition phrygienne du déluge, par M. E. Babelon.

Études sur le Deutéronome. Les sources et la date du Deutéronome (*suite*), par M. L. Horst.

Glanures païennes dans l'Islam, par M. I. Goldziher.

Oryx et les étoiles filantes, par le Dr Faust.

Un office bouddhique au Musée Guimet.

Revue des livres : 1° E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken (M. A. Barth). — 2° A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Alt-Indien (M. Paul Sabbathier). — 3° E. Archinard. Israël et ses voisins asiatiques (M. X. Kœnig). — 4° E. Rapin. Les livres de l'A. et du N. Testament (M. X. Kœnig). — 5° E. Johnson. The rise of christendom (M. E. Picard). — 6° F. Patetta. Le ordalie (M. E. Montet). — 7° E. Pottier. Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité (M. Pierre Paris.)

Chronique.

Dépouillement des Périodiques.

Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS parait tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25** fr.
— — Départements . . . **27** fr. **50**
— — Étranger . . . . . **30** fr.
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5** fr.

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30** fr.
Une 1/2 page . . . . . **20** fr.

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, Éditeur, rue Bonaparte, 28

ALBUM ARCHÉOLOGIQUE DES MUSÉES DE PROVINCE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

M. Robert de LASTEYRIE, Membre de l'Institut.

2e et 3e livraisons (ensemble). . . . . 24 fr. »

Historique et bibliographie des musées de province (R. de Lasteyrie). — **Statue de Charles II**, de Lalaing, au musée de Douai (L. Palustre). — Triptyque de broderie du XVe siècle, au musée de Chartres (R. de Lasteyrie). — Coffret de cuir gravé et doré du musée de Clermont (E. Molinier). — Vases grecs du musée de Boulogne-sur-Mer (E. Pottier). — Triple Hécate du musée d'Amiens (S. Reinach). — Ivoire carlovingien, représentant la légende de saint Remi, au musée d'Amiens (R. de Lasteyrie). Avec 16 planches dont 6 en héliogravure et 10 en chromolithographie.

DÉCOUVERTES EN CHALDÉE

Par **Ernest de SARZEC**

OUVRAGE PUBLIÉ PAR LES SOINS DE M. LÉON HEUZEY, MEMBRE DE L'INSTITUT

Troisième livraison, 1er fascicule.

Avec 10 planches en héliogravure à plusieurs tons. . . . . 15 fr. »

MÉMOIRES PUBLIÉS PAR LES MEMBRES DE LA MISSION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE AU CAIRE

Sous la direction de **M. MASPERO**, membre de l'Institut.

Tome III. 4e fascicule. . . . . 20 fr. »

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE ALLEMANDE

Par **G.-A. HEINRICH**

Professeur de littérature étrangère à la Faculté des lettres de Lyon.

3 volumes in-8 . . . . . 22 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie française.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE DES LETTRES D'ALGER. TOME VI

TRIBUS DU SUD-OUEST MAROCAIN

BASSINS COTIERS ENTRE SOUS ET DRAA

Par **G. LE CHATELIER**

Un volume in-8 . . . . . 3 fr. »

QUATORZE MOIS CHEZ LES THOS ET LES MANS-TIENS

SOUVENIRS D'UN COMMANDANT DE POSTE DU HAUT TONKIN

Par le lieutenant **MASSY**

In-8, avec deux cartes en couleur . . . . . 3 fr. 50

HISTOIRE DE LOUIS XII

Par **R. de MAULDE-LA-CLAVIÈRE**

Première partie : **Louis d'Orléans**. 3 volumes in-8 . . . . 24 fr. »

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, Éditeur, rue Bonaparte, 28

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

(SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES)

VOLUME PREMIER

ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

Par les membres de la Section des Sciences religieuses

Avec une introduction, par **M. Albert RÉVILLE**

Président de la Section

Un beau volume in-8 . . . . . 7 fr. 50

VOLUME SECOND

DU PRÉTENDU POLYTHÉISME DES HÉBREUX

ESSAI CRITIQUE SUR LA RELIGION DU PEUPLE D'ISRAEL

SUIVI D'UN EXAMEN SUR L'AUTHENTICITÉ DES ÉCRITS PROPHÉTIQUES

Par **Maurice VERNES**

Première partie. Un volume in-8 . . . . . 7 fr. 50

LA MIGRATION DES SYMBOLES

Par le comte **GOBLET d'ALVIELLA**

Un beau volume in-8, illustré de figures et de planches . . . . 6 fr. »

ÉTUDES SUR LA RELIGION ROMAINE

ET LE MOYEN AGE ORIENTAL

Par **Edouard SAYOUS**

Un volume in-18 jésus . . . . . 3 fr. 50

COLLECTION DE CONTES ET DE CHANSONS POPULAIRES

TOME XVI

LES CONTES POPULAIRES DU POITOU

Recueillis et publiés

Par **Léon PINEAU**

Un élégant volume in-18 . . . . . 5 fr. »

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII. — N° 3. MAI-JUIN

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY
SEP 18<
1891

Digitized by Google

SOMMAIRE

Tyché ou la Fortune, à propos d'un ouvrage récent, par M. A. Bouché-Leclercq.

Les origines du mythe d'Aurva, par M. Paul Regnaud.

Un saint du XIe siècle, Domingo de Silos, par M. Lucien Dollfus.

Christianisme et Bouddhisme, à propos de quelques travaux contemporains, par M. L. Leblois.

Revue des livres : 1° C. de Harlez. I-Li (M. Éd. Chavannes). — 2° G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi (M. J. Brissaud). — 3° Travaux récents de MM. W. Drechsler, Schaafhausen et Wiedemann sur le culte des divinités alexandrines le long du Danube et du Rhin (M. Georges Lafaye). — 4° H. Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (M. Eugène de Faye). — 5° E. Hatch. The influence of greek ideas and usages upon the christian church (M. Jean Réville). — 6° J. Baissac. Les grands jours de la sorcellerie (M. E. Monseur).

Chronique.

Dépouillement des Périodiques.

Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25** fr.
— — Départements . . . **27** fr. **50**
— — Étranger . . . . . **30** fr.
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5** fr.

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30** fr.
Une 1/2 page . . . . . **20** fr.

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

PUBLICATIONS
DE
L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES

2e SÉRIE. — TOME XX

L'Estat de la Perse en 1660, par le P. RAPHAEL du Mans. Publié et annoté par M. Schefer, membre de l'Institut. Un fort volume in-8..... 20 fr.

3e SÉRIE. — TOME VII

Siasset-Nameh. Règles du gouvernement, par NIZAM-OUL-MOULK, vizir du sultan seldjoukide Melik-Châh. Texte persan, publié par M. Schefer, membre de l'Institut. In-8..... 15 fr.

TOME IX

Histoire du Sultan Djelal Ed-Din Mankobirti, par EN-NESAWI (VIIe siècle de l'hégire). Texte arabe, publié par O. Houdas. In-8..... 15 fr.

TOME XI, FASCICULE PREMIER

Chi lou koue kiang yu tchi. Géographie historique des seize royaumes fondés en Chine par des chefs tartares (302-433), traduite du chinois et annotée par A. DES MICHELS. Premier fascicule in-8..... 7 fr. 50

PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ D'HISTOIRE DIPLOMATIQUE

TOME III

Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège, en 1800 et 1801, publiés par le comte BOULAY DE LA MEURTHE. Tome premier. In-8..... 7 fr. 50

LE SURNATUREL
DANS LES CONTES POPULAIRES
par Charles PLOIX

Un volume in-18..... 3 fr.

HISTOIRE DU GOUVERNEMENT
DU
GÉNÉRAL LÉGITIME
Président de la République d'Haïti

Un volume in-8, avec un portrait du Général Légitime, une vue de Port-au-Prince, et une carte de l'île d'Haïti..... 7 fr. 50

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

(SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES)

VOLUME PREMIER

ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

Par les membres de la Section des Sciences religieuses

Avec une introduction, par **M. Albert RÉVILLE**

Président de la Section

Un beau volume in-8 . . . . . 7 fr. 50

VOLUME SECOND

DU PRÉTENDU POLYTHÉISME DES HÉBREUX

ESSAI CRITIQUE SUR LA RELIGION DU PEUPLE D'ISRAEL

SUIVI D'UN EXAMEN SUR L'AUTHENTICITÉ DES ÉCRITS PROPHÉTIQUES

Par **Maurice VERNES**

Première partie. Un volume in-8 . . . . . 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

publiée par le **MUSÉE GUIMET**

COLLECTION DE VOLUMES in-18 jésus, à 3 fr. 50

I

Les Moines égyptiens. — I. Histoire de Schnoudi, par E. Amélineau, in-18 avec un portrait.

II

Précis de l'histoire des religions de l'Inde, par L. de Milloué, illustré de 20 dessins hors texte. In-18.

III

Les Hittites. Histoire d'un empire oublié, par A. H. Sayce, publié en français par M. J. Menant, membre de l'Institut. In-18 illustré.

IV

Le culte religieux chez les Annamites. Les symboles, les ornements emblématiques et les accessoires du culte, par G. Dumoutier, inspecteur de l'Enseignement de l'Annam et du Tonkin. In-18, nombreuses figures.

PLUSIEURS VOLUMES EN PRÉPARATION.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

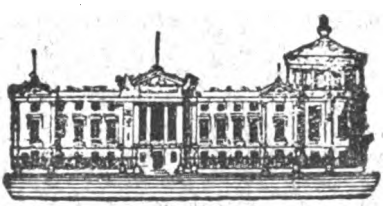
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIV. — N° 1. JUILLET-AOUT



UNIVER THEOL
1891

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

Digitized by Google

SOMMAIRE

Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, par M. C. Piepenbring.

Bulletin archéologique de la Religion romaine, année 1890, par M. Aug. Audollent.

La religion et le théâtre dans l'Inde, par M. Louis Finot.

La langue originale des Actes des saintes Perpétue et Félicité, par M. L. Massebieau.

Revue des livres : 1° Max Müller. Physical religion (M. Albert Réville). — 2° E. Hartland. The science of fairy tales (M. L. Marillier). — 3° P. Forchhammer. Prolegomena zur Mythologie (M. P. Decharme). — 4° L. Gautier. La mission du prophète Ézéchiel (M. C. Piepenbring).

Chronique.

Dépouillement des Périodiques.

Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS parait tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25 fr.**
— — Départements . . . **27 fr. 50**
— — Étranger . . . . . **30 fr.**
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5 fr.**

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30 fr.**
Une 1/2 page . . . . . **20 fr.**

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28.

EN COURS DE PUBLICATION

LA NÉCROPOLE ROYALE DE SIDON

FOUILLES DE HAMDI-BEY

PUBLIÉES PAR

HAMDI-BEY
Directeur du Musée impérial à Constantinople

THÉODORE REINACH
Docteur ès lettres, Directeur de la Revue des Études grecques

Un superbe volume in-folio, qui comprendra environ 250 pages de texte, 50 planches en héliogravure, 8 à 10 planches en chromolithographie, un grand plan, et des dessins dans le texte.

Prix de souscription . . . . . 160 fr.
Prix pour les non-souscripteurs . . . . . 200 fr.

LES ORIGINES ORIENTALES DE L'ART

Recueil de Mémoires archéologiques et de Monuments

Par M. **Léon HEUZEY**, membre de l'Institut

PREMIÈRE PARTIE. — ANTIQUITÉS CHALDÉO-ASSYRIENNES

In-4 avec planches en héliogravure.

Livraisons I et II. — Chaque livraison. . . . . 8 fr.

DÉCOUVERTES EN CHALDÉE

Par M. E. de SARZEC, Consul de France à Bagdad.

Ouvrage accompagné de planches, publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique

Par M. Léon HEUZEY, membre de l'Institut

Livraison I, in-folio avec 18 planches en héliogravure. . . . . 30 fr.
Livraison II, en 2 fascicules, avec 17 planches en héliogravure . . . 30 fr.
Livraison III, (sous presse). . . . . 30 fr.

NOS ORIGINES

Par Alexandre BERTRAND, membre de l'Institut.

VOLUME D'INTRODUCTION

ARCHÉOLOGIE CELTIQUE ET GAULOISE

In-8 illustré de planches, dessins et cartes en couleur, 2e édition . . . 10 fr.

Tome I

LA GAULE AVANT LES GAULOIS

D'APRÈS LES MONUMENTS ET LES TEXTES

In-8 illustré et accompagné de quatre cartes en couleur . . . . . 10 fr.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

CORPUS PAPYRORUM ÆGYPTI

Papyrus démotiques du Louvre, publiés par Eug. REVILLOUT. Second fascicule. In-4, avec 9 planches en héliogravure, dont deux doubles. 25 fr.

FASCICULES PRÉCÉDEMMENT PARUS

Papyrus démotiques du Louvre. 1er fascicule, avec 7 planches en héliogravure . . . . . 20 fr.

Papyrus démotiques du British Museum. In-4, avec 7 planches en héliogravure. Prix . . . . . 18 fr.

COLLECTION DE CLERQ

CATALOGUE MÉTHODIQUE ET RAISONNÉ

Antiquités assyriennes, cylindres orientaux, cachets, briques, bronzes, bas-reliefs, etc., publiés par M. DE CLERCQ, avec la collaboration de M. J. MENANT, membre de l'Institut.

Tome II, 1re livraison, 2e fascicule. In-folio, avec 7 planches en héliogravure. . . . . 10 fr.

BIBLIOTHÈQUE SLAVE ELZÉVIRIENNE

Tome IX

LA RUSSIE ET L'ORIENT

MARIAGE D'UN TZAR AU VATICAN. — IVAN III ET SOPHIE PALÉOLOGUE

Par le P. PIERLING

Un volume in-18 elzévir . . . . . 2 fr. 50

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Tome XVIII

AVADÂNA-ÇATAKA

CENT LÉGENDES BOUDDHIQUES

TRADUITES DU SANSKRIT

Par M. LÉON FEER

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Un volume in-4 . . . . . 20 fr.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIV. — N° 2. SEPTEMBRE-OCTOBRE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1891

C

ANDOVER THEOL. SEM. DEC 3 1891 LIBRARY.

Digitized by Google

SOMMAIRE

Histoire du culte et du sacerdoce en Israël, par M. C. Piepenbring (*suite et fin*).
Les Tchames et leurs religions, 1re partie, par M. E. Aymonier.
Le congrès des orientalistes de Londres, par M. E. Montet.
Revue des livres : 1° J. Rendel Harris et J. Armitage Robinson. The Apology of Aristides (M. Jean Réville). — 2° Goblet d'Alviella. La migration des symboles (M. J. Menant). — 3° S. Linde. De Jano summo Romanorum deo (M. Aug. Audollent). — 4° Noeldechen. Tertullian (M. Jean Réville).

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25 fr.**
— — Départements . . . **27 fr. 50**
— — Étranger . . . . . **30 fr.**
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5 fr.**

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30 fr.**
Une 1/2 page . . . . . **20 fr.**

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28.

EN COURS DE PUBLICATION

LA NÉCROPOLE ROYALE DE SIDON

FOUILLES DE HAMDI-BEY

PUBLIÉES PAR

HAMDI-BEY
Directeur du Musée impérial à Constantinople

THÉODORE REINACH
Docteur ès lettres, Directeur de la Revue des Études grecques

Un superbe volume in-folio, qui comprendra environ 250 pages de texte, 50 planches en héliogravure, 8 à 10 planches en chromolithographie, un grand plan, et des dessins dans le texte.

Prix de souscription . . . . . 160 fr.
Prix pour les non-souscripteurs . . . . . 200 fr.

LES ORIGINES ORIENTALES DE L'ART

Recueil de Mémoires archéologiques et de Monuments

Par M. **Léon HEUZEY**, membre de l'Institut

PREMIÈRE PARTIE. — ANTIQUITÉS CHALDÉO-ASSYRIENNES

In-4 avec planches en héliogravure.

Livraisons I et II. — Chaque livraison. . . . . 8 fr.

PUBLICATIONS DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

COLLECTION DE VOLUMES IN-18 JÉSUS A 3 FR. 50

I

LES MOINES ÉGYPTIENS

I. Histoire de Schnoudi, par **E. Amélineau**. In-18 avec un portrait. 3 fr. 50

II

PRÉCIS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'INDE

Par **L. de Milloué**. Illustré de 20 dessins hors texte. In-18. . . . 3 fr. 50

III

LES HÉTÉENS

Histoire d'un empire oublié, par **A. H. Sayce**, publié en français par **M. J. Menant**, membre de l'Institut. In-18 illustré. . . . . 3 fr. 50

IV

LE CULTE RELIGIEUX CHEZ LES ANNAMITES

Les symboles, les ornements emblématiques et les accessoires du culte, par **G. Dumoutier**, Inspecteur de l'enseignement de l'Annam et du Tonkin. In-18, nombreuses figures. . . . . 3 fr. 50

(Plusieurs volumes en préparation)

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

COLLECTION DE CLERCQ

CATALOGUE MÉTHODIQUE ET RAISONNÉ

ANTIQUITÉS ASSYRIENNES, CYLINDRES ORIENTAUX, CACHETS, BRIQUES, BRONZES, BAS-RELIEFS, ETC.

Publié par M. DE CLERCQ.

Avec la collaboration de M. J. MENANT, membre de l'Institut.

Tome I. In-folio, avec planches . . . . . 100 fr.
Tome II. 1re livraison, 1er fascicule. In-folio, avec planches. . . . . 10 fr.
Tome II, 1re livraison, 2e fascicule. In-folio, avec 7 planches en héliogravure. . . . . 10 fr.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Tome XVIII

AVADÂNA-ÇATAKA

CENT LÉGENDES BOUDDHIQUES

TRADUITES DU SANSKRIT

Par M. LÉON FEER

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Un volume in-4 . . . . . 20 fr.

POUR PARAITRE INCESSAMMENT

Tome XIX

TEXTES TAOÏSTES

Traduits par **C. DE HARLEZ**

Un volume in-4.

Tome XX

LE LALITA VISTARA

Traduit par **Ph.-Ed. FOUCAUX**

Tome II. — In-4.

SOUS PRESSE

L'AVESTA

Traduction nouvelle par **J. DARMESTETER**, professeur au Collège de France

Deux volumes in-4.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIV. — N° 3. NOVEMBRE-DÉCEMBRE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

Digitized by Google

SOMMAIRE

Les Tchames et leurs religions (*suite et fin*), par M. E. Aymonier.
Les inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, par M. J. Deramey.
Le Hvaêtvadatha ou le mariage entre consanguins chez les Parsis, par M. James Darmesteter.
Le papyrus Bruce. Réponse aux « Göttingische gelehrte Anzeigen », par M. E. Amélineau.
Chronique.
Dépouillement des Périodiques.
Bibliographie.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8 raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris . . . . . **25 fr.**
— — Départements . . . **27 fr. 50**
— — Étranger . . . . . **30 fr.**
Un numéro pris au Bureau . . . . . **5 fr.**

TARIF DES ANNONCES

Une page . . . . . **30 fr.**
Une 1/2 page . . . . . **20 fr.**

Tous les ouvrages envoyés à la Revue y seront annoncés, et, s'il y a lieu, analysés.

La Revue est purement historique; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à M. Jean Réville, *directeur de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris.

Les prochaines livraisons de la Revue contiendront les articles suivants :
MM. Maspero, L'Ennéade Héliopolitaine ; Paul Regnaud, La Çraddhâ védique; L. Feer, Trois plaidoyers en faveur du Bouddhisme; A. Millioud, Esquisse des huit sectes bouddhiques du Japon; V. Courdaveaux, Clément d'Alexandrie; Jean Réville, De l'organisation des premières communautés pauliniennes; L. Horst, La modernité des prophètes d'après M. Ernest Havet, etc.

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28,

Publication de la Société Asiatique et de la Société de Géographie.

JOURNAL D'UN VOYAGE EN ARABIE
(1883-1884)

Par CHARLES HUBER

1 fort volume gr. in-8°, accompagné de nombreux clichés et de cartes et croquis en couleurs. . . . . 30 fr.

MÉMOIRES PUBLIÉS PAR LES MEMBRES
DE LA
MISSION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE AU CAIRE
TOME SIXIÈME. — 1er FASCICULE.

FRAGMENTS
DE LA VERSION THÉBAINE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Par G. MASPERO, Membre de l'Institut.

Un volume in-4. Texte copte . . . . . 7 fr. 40

PUBLICATIONS DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION
COLLECTION DE VOLUMES IN-18 JÉSUS A 3 FR. 50

I

LES MOINES ÉGYPTIENS

I. Histoire de Schnoudi, par **E. Amélineau**. In-18 avec un portrait. 3 fr. 50

II

PRÉCIS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'INDE

Par **L. de Milloué**. Illustré de 20 dessins hors texte. In-18. . . . 3 fr. 50

III

LES HÉTÉENS

Histoire d'un empire oublié, par **A. H. Sayce**, publié en français par **M. J. Menant**, membre de l'Institut. In-18 illustré. . . . . 3 fr. 50

IV

LE CULTE RELIGIEUX CHEZ LES ANNAMITES

Les symboles, les ornements emblématiques et les accessoires du culte, par **G. Dumoutier**, Inspecteur de l'enseignement de l'Annam et du Tonkin. In-18, nombreuses figures. . . . . 3 fr. 50

(Plusieurs volumes en préparation.)

Digitized by Google

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

INTRODUCTION AU CATALOGUE DU MUSÉE GUIMET

APERÇU SOMMAIRE

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

DES ANCIENS PEUPLES CIVILISÉS

Par L. DE MILLOUÉ

Un volume in-18. . . . . 1 fr. 50

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Tome XVIII

AVADÂNA-ÇATAKA

CENT LÉGENDES BOUDDHIQUES

TRADUITES DU SANSKRIT

Par M. LÉON FEER

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Un volume in-4 . . . . . 20 fr.

Tome XX

TEXTES TAOÏSTES

Traduits par **C. DE HARLEZ**

Ue volume in-4. . . . . 20 fr.

POUR PARAITRE INCESSAMMENT

Tome XIX

LE LALITA VISTARA

Traduit par **Ph.-Ed. FOUCAUX**

Tome II. — In-4.

SOUS PRESSE

L'AVESTA

Traduction nouvelle par **J. DARMESTETER**, professeur au Collège de France

Deux volumes in-4.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google